دفاتر فلسفية • نصوص مختارة

18



الغير

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وعزيز لزرق



دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

18

الـغيـر

إعداد وترجمة
عزيز لزرق ومحمد الهلالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف/ الفاكس : 23 23 34 22 5(212) ـ 38 40 40 22 5(212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية (نفد)
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلانية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
I
نقد الحداثة من منظور غربي

12
الحداثة وانتقاداتها
II
نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي
13
ما بعد الحداثة
I
تحديدات
14
ما بعد الحداثة
II
فلسفتها
15
ما بعد الحداثة
III
تجلياتها وانتقاداتها
16
الحرية
17
العنف

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الاولى 2010

دفاتر فلسفية : ردمد 3245- 2028

الايداع القانوني رقم : 2010 MO 2849

ردمك : 5-14-511-9954-978

تـمهيد

لقد دأب التفكير الفلسفي منذ إرهاصاته الأولى على جعل السؤال مِعْوَلا لحفر معرفي يتغيى خلق تراكم إنساني بصدد معرفة وفهم الطبيعة والكون والوجود من جهة، ويتقصد سبر غور الذات الإنسانية من أجل فك مغاليق كنهها واختراق معالم تعالقاتها مع محيطها وعالمها الخارجي من جهة ثانية. يتعلق الأمر بانشغال فلسفي يضع الذات المفكرة في قلب جدلية الداخل والخارج. لكن ما يميز الفلسفات المعاصرة هو كونها فلسفات بقدر ما عمقت التفكير في هذه الجدلية، بقدر ما جعلت سؤال الغير سؤالا محوريا في قلب هذه الجدلية: أفلا يمكن اعتبار الحضور العرضي للغير سابقا، اعترافا ضمنيا بصعوبة معرفته وسبر كنهه؟ أو بصيغة أخرى ألا يمكن اعتبار اهتمام الفلسفات المعاصرة بسؤال الغير اعترافا علنيا بهذه الصعوبة، وتعميقا أكثر للحاجة إلى الوعي بها والتفكير فيها؟

لقد أسست الفلسفات المعاصرة منظومة مفاهيمية جديدة: الوجود مع، الوجود من أجل الغير، الغيرية، الخ. يتعلق الأمر بالتنبيه لمسألة جوهرية: إن صعوبة معرفة الغير، لا تلغي إمكانية جعله موضوعا للتأمل والتفكير، بل إن كل غياب للمساءلة بهذا الصدد، يعني التفكير بشكل عفوي، ويعني الاختباء وراء تصورات واكليشيهات مبطنة، تفسح المجال أمام الأوهام والأحكام المسبقة. أفلا يؤدي وهم معرفتنا بالغير، في أحيان كثيرة، إلى

خلق حواجز تؤثث علاقاتنا معه؟ أفلا تنعكس على علاقتنا بذواتنا؟

يبدو أن وجود الغير متميز عن عالم الأشياء، ومتميز عن عالمنا الداخلي، لذا فمعرفة وجود الغير، ليست هي الغير، مثلما قال ميرلوبونتي: « إن كلام الغير وسلوك الغير، ليس هو الغير» تسمح هذه الوضعية الملتبسة بالتحرر من وهمين: وهم معرفة الغير ووهم فهمه، لذا يتعين الانتقال من إشكالية المعرفة إلى إشكالية الاعتراف بالغير، ومن ادعاء فهم الغير إلى تفهمه، وما يعترض ذلك من صعوبات وما ينتج عن ذلك من مؤديات، ليس من البديهي قبولها، وحتى إن تم قبولها كحقيقة تفسيرية (إبستمولوجية) فليس من البساطة بمكان التعامل معها كحقيقة معاشة (أنطولوجية).

يستدعي الاعتراف بالغير وتفهمه مفهوماً مركزياً: إنه مفهوم الاختلاف، مادام الغير هو «كل ما ليس أنا، وما لست إياه» حسب قول جان بول سارتر. فاختلاف الغير بقدر ما يفتح على وجود مغاير للغير، مختلف عن وجودي، بقدر ما يفتح على إشكال رئيسي آخر: ألا تؤدي معرفتي بالغير (وألا تؤدي معرفة الغير بي) إلى تشكيل وجوده المختلف (وتشكيله لوجودي) وإلى بناء علاقتي معه؟ ثم ألا تؤدي العلاقة مع الغير إلى تحديد شكل وجوده و نمط معرفته (وشكل وجودي ونمط معرفتي)؟

يحيل مفهوم الاختلاف على جدلية الأنا والأنا الآخر غيري، بما هي جدلية جذرها هو التكامل، وامتدادها مختلف الأشكال من العلاقات التي تجمع بين الأنا والغير، والتي تكشف عن مفارقات وإحراجات وتناقضات، لا يمكن الحسم فيها بكل عقلانية باردة، ما دام التكامل قد يكون تكاملا مبنيا على الغيرية أو على الإيثار والتعاطف أو على الصراع، سواء الهادف فقط إلى إثبات الذات بشكل هادئ، أو الهادف إلى إثبات الذات بشكل أناني، أو حتى إقصائي للغير.

الاعتراف والاختلاف والتكامل، ثالوث استراتجي محدد لأبعاد ورهانات الغير، على مستوى وجوده ومعرفته والعلاقة معه. إنه ثالوث

يحد من حريتي، لذا يمكن اعتبار تيمة الحرية تيمة مركزية أيضا في الفلسفات المعاصرة، بما هي فلسفات الغير بامتياز: الشخصانية والوجودية والفينومينولوجية وغيرها باعتبار أن وجود الغير يتعارض أنطولوجياً مع حرية وجودي، و علاقته معي تحد من حريتي، ومعرفته بي تضع حاجزاً بيني وبين نفسي، مثلما أن وجودي ومعرفتي وعلاقتي به تحد أيضا من حريته.

وبالتالي فالغير ليس فقط أنا آخر غيري، بل أنا آخر يخترقني ويسلبني ذاتيتي الخالصة، لهذا وطّنت الفلسفات المعاصرة مفهوماً آخر جديداً هو مفهوم البين-ذاتية، بحيث يغدو وجود الغير وجوداً بين-ذاتيا، و تظهر علاقة الأنا بالغير كعلاقة بين-ذاتية، وتتمثل معرفة الغير بما هي معرفة بين-ذاتية. بهذا المعنى تكون حريتي في مواجهة حرية الغير، إنها كذلك حرية بين-ذاتية...أفلا يصح اعتبار صعوبات و معوقات الاعتراف من جهة بتكامل الأنا والغير، والاعتراف من جهة ثانية باختلاف الغير، مردها صعوبات ومعوقات الاعتراف بحريته؟

لعل التشبث بحريتنا تعبير عن شرطنا الإنساني، المتمثل في إثبات ذاتنا والوعي بها، لكن كم هو جميل وعميق وصعب أيضا الوعي بحرية الغير والاعتراف بذاتيته...

عزيز لزرق – محمد الهلالي

I . تحديد المفهوم

1.I. الْغَيْرُ والْغَيْرِيَّة

جميل صليبا

الغيرية مشتقةٌ من الغير، وهو كل من الشيئين، خلاف الآخر. وقيل كون الشيئين يُتَصور وجودُ أحدهما مع عدمِ الآخر. ويقابلها الهُوية والعينية، وهي كون المفهوم من الشيء عين المفهومَ من الآخر. قال ابن رشد: «إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هو هي الغيرية» (تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، ص. 108). والغيرية خلاف الإثنينية، لأن الإثنينية هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات.

ولفظ الغير في علوّ النفس مقابلٌ للفظِ الأنا، فكل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم اللاأنا أو الآخر. فالأنا إذن هو الذات المفكرة، والموضوع الخارجي هو الآخر.

والغيرية عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابلة للأنانية، وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، وفي علم الأخلاق على القول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين، والغير مرادف للسَّوِيِّ، ويطلق على الأعيان الخارجية من حيث تعيناتُها، أما الغيرية فهي مرادف للتغاير، وهو أن يكون الشيء مختلفا عن غيره، قال ابن سينا: «فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص. «(الشفاء 1، 287). وكذلك المغايرة فهي والتغاير بمعنى واحد، قال ابن سينا: «فإن المغايرة بين أشياء مشتركة في حد واحد، إما لاختلاف المواد، وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي. «(النجاة، 296).

2.I. الغيرُ وإنكارُ الذاتِ والإيثَار

جميل صليبا

إنكار الذات هو تخلي المرء عن أنانيته وعن كل ما يروقه ويلذ له، ويرغب فيه. ويطلق على تضحية المرء الإرادية بإحدى نزعاته الطبيعية، أو بكل شيء يخصه في سبيل غيره، أو في سبيل المثل العليا التي يتصورها. وإنكار الذات اصطلاح صوفي يستعمله الزهاد، ورجال الدين...

والإيثار من آثر فلانا على نفسه: فضّله وقدّمه، وآثره إيثاراً: أكرمه، فمعنى الإيثار إذن أن تقدم غيرك على نفسك في النفع والدفع عنه، وهو ضد الأثرة. وقد يدل على الإيثار بلفظ الغيرية، وهو لفظ جديد وضعه أوغست كونط للدلالة على هذا المعنى. قال: الغيرية هي أن تريد الخير لغيرك، وأن تبذل نفسك مختارا في سبيل نفعه. وهذا الميل إلى نفع الآخرين أصيل في الإنسان، إلا أن طائفة من الفلاسفة أنكرت ذلك، فزعم لاروشوفو-كولد أن الإنسان لا يحب إلا نفسه، ولا يفكر إلا في مصلحته الخاصة، وزعم آدم سميث والفلاسفة النفعيون أن الغيرية مشتقة من الأنانية، أو حب الذات، بواسطة التعاطف، وزعم جيمس ميل واستيوارت ميل وهربيرت سبنسر: أن الأنانية هي الأصل، وأن التطور الاجتماعي هو الذي أدى إلى توليد الغيرية منها.

لكن أوغست كونط وليتره ودوركايم وغيرهم يذهبون إلى أن الشعور بالإيثار أصيل في الإنسان كالأنانية، وأن كلا الميلين ناشئ عن وظائف الخلية الحية، فالأنانية تنشأ عن وظيفة التغذي، وهي التي تدفع الكائن الحي إلى البحث عما يحتاج إليه من الغذاء في سبيل بقائه ونموه، والإيثار ينشأ عن وظيفة التناسل، وهي التي تدفع الكائن الحي إلى البحث عن إنسان كائن آخر يحضنه ويربيه، حتى يصبح قادراً على الحياة بنفسه. قال دوركايم: «حيث يوجد الاجتماع يوجد الإيثار...فلا ينبغي أن يقال إذن إن الإيثار قد

تولد من الأنانية، لأن هذا التولد لا يمكن أن يتم إلا بإبداع الشيء من العدم. والحق أن هذين المحركين الأساسين للسلوك الإنساني موجودان منذ البدء في جميع النفوس البشرية».

و قد يطلق لفظ الإيثار على كل فعل يهدف إلى نفع الآخرين، وإن كان ذلك الفعل خالياً من الميل إليهم. فإذا قلت لك أحسن إلى عدوك، لم أطلب منك أن تحب من يبغضك أو من يسيء إليك فحسب، بل أردت به أيضا أن تحسن إلى من تبغضه. إن الإيثار بهذا المعنى لا يدل على ميل من ميول النفس، بل يدل على نمط من أنماط السلوك.

وقصارى القول إن للإيثار معنيين أحدهما نفسي والآخر خلقي. فلفظ الإيثار يدل من الناحية النفسية على شعور الإنسان بميله إلى غيره، وهذا الشعور قد يكون ناشئاً بالطبع عن الروابط الموجودة بين أفراد الجنس الواحد، وقد يكون ناشئاً عن التأمل أو عن إنكار الذات. وهو يشتمل في نظر أوغست كونط على الحب، والاحترام، وطيبة النفس. و يدل من الناحية الخلقية على المذهب المضاد لمذهب اللذة، أو مذهب الفردية أو مذهب النفعية. وهو مذهب الخير الذي يجعل غاية سلوكنا الفردي نفع الناس ودفع الضرر عنهم. وقاعدته كما قال أوغست كونط: أن تحيى في سبيل غيرك وأن تجعل الحب مبدأك، والنظام دعامتك، والتقدم هدفك.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

II . الغَيرُ ورِهَانُ الاعْتراف

1.II عَالَمُ الوُجُود مَعَ الغير

مارتن هايدغر

«لا تدل كلمة «الآخرين» على كل ما ليس أنا، وما أتميز به، بل على العكس من ذلك، فـ «الآخرون» هم بالأحرى، وفي أغلب الأحيان، أولئك الذين لا نميز ذواتنا عنهم، ومن نتواجد ضمنهم أيضا. فالعالم الذي أنتمي من خلال وجودي إليه، هو دوما عالم أشترك فيه مع آخرين، لأن الوجود في العالم هو «وجود في العالم مع...» فعالم الوجود هنا هو عالم مشترك. الوجود هنا هو وجود مع الغير، ووجود الغير كوجود في ذاته، هو وجود علائقي، إنه عبارة عن تعايش».

إن الآخرين لا يلتقون، بفضل هذا الإدراك الذي يميز سلفا الذات، التي تظهر مباشرة كذات دائمة، متميزة عن الذوات الأخرى، والتي هي بدورها ذوات دائمة؛ إنهم لا يلتقون انطلاقا من نوع من الرؤية الأولية تقوم بها الذات اتجاه نفسها، والتي وحدها تسمح بملاحظة تعارضها نظرا لتمايزها عن الغير. إن الآخرين يلتقون انطلاقا من العالم الذي يكون فيه الوجود هنا شيئا أساسيا، باعتباره وجودا متبصرا ومستغرقا. يجب أن نمسك تحديدا بهذه الظاهرة، التي وصفناها سابقا، والمتعلقة بهذا اللقاء داخل العالم المحيط بنا، دون أن نترك أنفسنا عرضة للغواية السهلة المتمثلة في «تفسير» دوام الغير بطريقة نظرية خالصة.

M. Heidegger, L'Etre et le Temps, gallimard, 1964, p150

II.2. رابِطةُ المسؤُولية

إيـمانويل ليفناس

«ليست المسؤولية مجرد صفة بسيطة للذاتية كما لو أن هذه الأخيرة كانت موجودة سلفا في ذاتها قبل العلاقة الأخلاقية. أي أن الذاتية ليست شيئا في ذاته، إنها أمر يوجد بدءا من أجل آخر. فقرب الغير مني لا يفهم على أنه مجرد قريب مني في المكان، أو تربطني به علاقة قرابة عائلية، بل يفهم قربُ الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر –بما أنني موجود– بأنني مسئول عنه. إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكونها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانيا. فليس مرد القرب هو كوني أعرف الغير، لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتها أو لا وسواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطع ذلك».

E.Lévinas, **Ethique et Infini**, Fayard, 1982, p103

II.3. وَجْهُ الْغَيْر

إيـمانويل ليفناس

«أتساءل عما إذا كان بإمكاننا الحديث عن نظرة موجهة نحو الوجه، بما أن النظرة هي معرفة وإدراك. أعتقد أن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي يتحقق دفعة واحدة. فلما ترون أنفا وعينين وجبهة وذقنا، وتتمكنون من وصفها، فإنكم تتوجهون، في هذه الحالة، نحو الغير مثلما تتوجهون نحو أي موضوع. إن أفضل كيفية للالتقاء بالغير هي التي لا نرمق فيها حتى لون عينيه، فحينما نلاحظ لون عينيه فلسنا في علاقة اجتماعية مع الغير. يمكن

للعلاقة مع الوجه أن تخضع بالتأكيد لسيطرة الإدراك، لكن ما يعتبر وجها على وجه الخصوص هو ما لا يقبل الاختزال في الإدراك.

الوجه دلالة بدون سياق. وبتعبير آخر فالغير، انطلاقا من استقامة وجهه، ليس شخصية في سياق معين. فما هو معتاد، هو اعتبار كل فرد عبارة عن «مُشَخِّص»: فهناك من هو أستاذ في السوربون، وهناك من هو نائب لرئيس مجلس الدولة، وهناك من هو ابن فلان، أي كل المعلومات التي يحتويها جواز السفر، والتي تتضمنها طريقة اللباس، والكيفية التي يقدم من خلالها الفرد نفسه للآخرين. كل دلالة، بالمعنى المعتاد للكلمة، مرتبطة بسياق محدد: فمعنى شيء ما يكمن في علاقة هذا الشيء بشيء آخر. أما هنا فالوجه، على العكس من ذلك، هو معنى في حد ذاته. أنت هو أنت. وبهذا المعنى، يمكن القول إن الوجه ليس «مرئيا». إنه ما لا يمكن أن يصبح محتوى، ما لا يمكن للفكر أن يتملكه، إنه ما لا يقبل الاحتواء، وما يقود إلى ماوراء كل شيء. وبهذه الكيفية، يخرج معنى الوجه هذا الأخير من الوجود لاعتباره ملازما لمعرفة ما. وعلى العكس من ذلك، فالرؤية هي بحث عن ملاءمة، إنها ما يلتهم الوجود بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدءا علاقة أخلاقية. الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو على الأقل ما يقتضي معناه القول: «لن تقتل»».

E.Lévinas, **Ethique et Infini**, Fayard, 1982, p79-81

4.II. تَجْرِبَةُ الحِوَارِ مَعَ الْغَيْر

موريس ميرلو بونتيْ

«تتكون بيني وبين الغير في تجربة الحوار أرضية مشتركة، وهو ما يجعل فكره وفكري نسيجا واحدا، كما تتحول أفكاري وأفكار من يحاورني إلى حالة نقاش، تندمج في عملية مشتركة يستحيل معها تعيين الذي أوجدها من بيننا. نحن أمام وجود خلقه «اثنان»، وهو ما يعني أن الغير لم يعد بالنسبة لي مجرد سلوك بسيط في مجالي المتعالي (مجال التجربة الممكنة الخاصة بي)، كما لم أعد أنا مجرد سلوك بسيط في مجاله المتعالي. فكل واحد منا يعتبر متعاونا بالنسبة للآخر، داخل علاقة تبادلية في منتهى الكمال، كما أن المنظور المستقبلي لأحدنا ينساب في المنظور المستقبلي للآخر، نتعايش عبر نفس العالم. أتحرر من نفسي في الحوار الذي يتم في الحاضر، وبالرغم من أن أفكار الغير تنتمي إليه، بما أنني لست أنا الذي أشكلها، فإنني أتملكها بمجرد ولادتها أو أستبق ولادتها، بل إن الاعتراض الذي يوجهه لي المحاور يحررني من الأفكار التي لم أعرف كيف أمتلكها، بحيث إنني إذا أعرته أفكاراً فإنه بالمقابل سيدفعني للتفكير. عندما أنسحب من تجربة الحوار وأعيد فيما بعد تذكره، آنذاك فقط أستطيع إعادة دمجه في حياتي، وجعله حلقة من حكاياتي الخاصة، بينما ينزوي الغير في غيابه، أو في حدود كونه يبقى حاضراً، وأشعر به، وكأنه بمثابة تهديد لي».

M.Merleau-Ponty, **La phénoménologie de la perception**, 1945, p407

5.II. الصورَةُ المرآتية للغَير

موريس ميرلوبونتي

«يقتضي فهم الطفل للصورة التي تعكسها المرآة أن يتعرف على هذا الظهور البصري المتجلي في المرآة باعتباره ظهورا له هو. فإلى حدود اللحظة التي تحضر فيها الصورة التي تعكسها المرآة، يكون الجسم بالنسبة له واقعا يحس به بقوة، لكنه يظل واقعا غامضا. فتعرف الطفل على وجهه في المرآة يعني بالنسبة له تعلم أنه بالإمكان تحوله إلى موضوع احتفال هو نفسه. فإلى حدود هذه اللحظة لم ير ذاته أبدا، أو لم يقم إلا بلمح الأجزاء التي بمستطاعه رؤيتها من جسمه باستعمال زاوية العين. وبفضل الصورة التي تعكسها المرآة يصبح قادرا على أن يكون متفرجا على ذاته. وبحيازته للصورة التي تعكسها المرآة، يتبين للطفل أنه مرئي من طرف ذاته ومن طرف الغير (من أجل ذاته ومن أجل الغير). فالانتقال من الأنا التي تتلقى إحساساتها من داخلها (من الجسم) إلى الأنا المرئية، الانتقال من الأنا إلى «الأنا المنعكسة في المرآة» كما يقول لاكان، هو انتقال من كيفية أو من حالة للشخصية إلى حالة أخرى. فالشخصية قبل الصورة المنعكسة في المرآة هي ما ينعته المحللون النفسيون بـ«الذات» عند الراشد، أي مجموع الاندفاعات الغريزية التي يشعر بها بشكل غامض. ستمكن صورة المرآة من تحقق تأمل ذاتي. وتظهر مع الصورة المنعكسة في المرآة صورة مثالية عن الذات، وبتعبير التحليل النفسي، إمكانية الحديث عن الأنا الأعلى، سواء تم إثبات هذه الصورة بشكل صريح، أو كانت متضمنة فقط في كل ما أعيشه كل دقيقة. وبذلك نفهم لماذا تأخذ ظاهرة الصورة المنعكسة في المرآة بالنسبة للمحللين النفسيين الأهمية التي تحتلها في حياة الطفل. فالأمر لا يتعلق فقط بحيازة محتوى جديد، وإنما يتعلق بوظيفة جديدة، الوظيفة النرجسية. فـ«نرجس» (نرسيس) هو هذا الكائن الأسطوري الذي وقع -لكثرة مشاهدته لصورته

في الماء- في أسر الافتتان بصورته ولحق بها في مرآة الماء. فالصورة الشخصية بقدر ما تمكن من معرفة الذات تقود أيضا إلى نوع من الاستلاب: فأنا لم أعد ما كنت أحس أنني هو مباشرة، أنا هذه الصورة عن نفسي التي تمكنني منها المرآة، وحسب تعبير لاكان، فالأمر يتعلق بحدوث «التقاط» لأناي من طرف صورتي المكانية. ونتيجة لذلك، أغادر واقع «أناي» المعاش لكي أحيل نفسي بشكل دائم على هذا الأنا المثالي، الوهمي أو الخيالي، والذي تشكل الصورة المنعكسة في المرآة أول خطاطة له. وبهذا المعنى، فأنا تم اقتلاعي من ذاتي، كما أن صورة المرآة تهيؤني لاستلاب آخر أكثر خطورة، وهو الاستلاب عبر الغير، وذلك لأن الآخرين لن يكون لديهم عني إلا هذه الصورة الخارجية المماثلة للصورة التي نراها في المرآة، وبالتالي فإن الغير سينجح في اقتلاعي من حميميتي أكثر ما فعلت المرآة».

M.Merleau -Ponty, **les relations à autrui chez l'enfant**, edic CDU, la 1975, p 55-57

6.II آفاقُ المقارنَة

جان جاك روسو

«لم يكن للبشر المتفرقين في الأرض ، في الأزمنة الغابرة، من مجتمع إلا العائلة، ولم تكن لهم من قوانين إلا القوانين الطبيعية، ولم تكن لهم من لغات إلا الحركات وبعض الأصوات الغامضة، ولم يكن بينهم أي رابط يرتكز على فكرة الأخوة المشتركة، ولم يكن هناك وجود لأي حكم بينهم ما عدا القوة، وكانوا يعتقدون أنهم أعداء لبعضهم البعض، وكان ضعفهم وجهلهم هو مصدر هذا الاعتقاد، وبما أنهم كانوا يجهلون كل شيء فإنهم كانوا يخشون كل شيء. كانوا يهاجمون ليدافعوا عن أنفسهم، فالإنسان الذي ترك وحيداً يهيم في الأرض وهو مهدد من طرف النوع البشري، يجبر على أن يتحول إلى حيوان مفترس. وكان مستعدا لأن يُلْحِق بالآخرين كل

الأذى الذي كان يخشى أن يلحقوه به. لا تتطور العواطفُ الإنسانية فينا إلا اعتمادا على معارفنا. وتظل الشفقة -بالرغم من أنها طبيعية في قلب الإنسان- سلبية إلى الأبد بدون الخيال الذي يُفَعِّلُهَا. كيف نسمح لأنفسنا بأن نتأثر بالشفقة؟ يتم ذلك بانفصالنا عن ذواتنا وبتماهينا مع الكائن المعذب. نحن لا نتعذب إلا بقدر ما يبدو لنا أنه يتعذب. فنحن لا نتعذب داخليا، وإنما نتعذب في داخله هو. فكم تحتاج عملية النقل هذه من معارف مكتسبة؟ كيف سأتخيل عذابات لا أملك أية فكرة عنها؟ كيف سأتعذب لأنني أرى الآخر يتعذب، إذا لم أكن أعرف حتى أنه يتعذب، إذا كنت أجهل ما هو مشترك ما بيني وبينه؟ إن الذي لم يسبق له أن فكر، لا يمكنه أن يكون رحيما ولا عادلا ولا مشفقا ولا يمكنه أيضا أن يكون شريرا ولا حقودا. فالذي لا يتخيل شيئا بالمرة لا يحس إلا بنفسه، إنه وحيد وسط النوع البشري.

يولد التفكير من الأفكار المقارنة، وما يدعو لمقارنة الأفكار في ما بينها هو تعددها. فالذي لا يرى إلا شيئا واحداً لن يكون بمستطاعه القيام بأية مقارنة. والذي لا يرى إلا عددا ضئيلا من الأشياء، ولا يرى الأشياء نفسها منذ طفولته، لن يكون بمستطاعه أيضا أن يقارن فيما بينها، لأن الاعتياد على رؤيتها تحرمه من الانتباه الضروري لفحصها، فكلما فاجأنا موضوع جديد، تتولد لدينا الرغبة في معرفته، ونبحث له عن علاقات مع الموضوعات التي نعرفها سلفا. بهذه الكيفية نتعلم كيف نفحص ما نراه، وكيف يدفعنا ما هو غريب عنا إلى فحص ما له علاقة بنا.

إذا طبقنا هذه الأفكار على البشر الأوائل، فسنفهم سبب توحشهم. فبما أنه لم يسبق لهم أن شاهدوا إلا ما كان موجودا حولهم، مع عدم معرفتهم به، فإنهم كانوا يجهلون أنفسهم. كانت لديهم فكرة عن أب وابن وأخت، لكن لم تكن لديهم فكرة عن «إنسان». وكان كوخهم يضم أشياءهم، لذلك لم يكونوا يفرقون ما بين غريب ودابة ووحش. لم يكن

الكون شيئا آخر غير أنفسهم وعائلتهم، وهذا ما يفسر التناقضات الظاهرة التي نراها ما بين آباء الأمم: درجة عالية من المكون الطبيعي، ودرجة عالية من اللاإنسانية، عادات شرسة وقلوب رقيقة جدّاً، درجة عالية من المحبة تجاه عائلاتهم ودرجة عالية من البغض تجاه نوعهم. ولقد كانت عواطفهم قوية لأنها كانت موجهة فقط نحو أقاربهم. كان كل ما يعرفونه عزيزا عليهم، وكانوا يكنون العداء لكل من لا يرونهم ويجهلونهم. لم يكونوا يكرهون إلا ما كانوا لا يستطيعون معرفته».

J.J. Rousseau, **Essai sur l'origine des langues**, Flammarion, 1993, P83-85

II.7. الإحساسُ بالغَير

جان جاك روسو

«من المؤكد أن الشفقة إحساس طبيعي يهدف إلى المحافظة المتبادلة للنوع كله عبر تلطيف حب الذات لدى كل فرد. والشفقة هي التي تدفعنا تلقائيا إلى مساعدة الذين يعانون، وهي التي تعوض في حالة الطبيعة القوانين والعادات والفضيلة، خصوصا وأنها تتمتع بخاصية إيجابية وهي عدم تمرد أي كان على صوتها العذب. إنها هي ما يجعل كل متوحش قوي لا يجرد طفلا ضعيفا أو مُسِنّاً عاجزا، من قُوته الذي حصل عليه بمشقة كبيرة إذا رغب هو نفسه في أن يحصل على قوته في مكان آخر. وهي التي تلهم جميع الناس - عوض هذه الحكمة السامية حول العدالة العقلانية التي تقول: «تعامل مع الغير كما تريد أن يتعامل معك»- هذه الحكمة الأخرى التي تتميز بطيبوبتها الطبيعية، والتي هي أقل كمالا من الأولى، ولكنها أكثر نفعا ربما منها، والتي تقول: «حقق ما هو خير لك بدون أن تلحق الضرر بالغير قدر الإمكان».

وباختصار، يجب البحث عن سبب نفور كل إنسان من فعل الشر - حتى في استقلال عن الحكم التربوية- في هذا الإحساس الطبيعي عوض

البحث عنه في حجج مفحمة. وبالرغم من أن سقراط والمفكرين المنتمين لطينته هم الذين امتلكوا الفضيلة بواسطة العقل، فإن النوع البشري كان سيتعرض للانقراض منذ زمن بعيد، لو أن بقاءه على قيد الحياة كان رهينا فقط بالبراهين العقلية الصادرة عن الذين يعدونها».

J.J. Rousseau, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, 1755 Ed Sociales, P 99

II.8. الكلامُ كتجلِّي مشتَرك بين الأنَا والغَير

موريس بلانشو

«- إن الأمر الحاسم في تقديري هو الكيفية التي يقدم الغير من خلالها نفسه في تجربة الوجه، هذا الحضور للخارج ذاته ليس حضوراً لشكل يكشف عنه الضوء، أو ليس هو انسحابه البسيط في غياب هذا الضوء: إنه حضور غير محجوب وغير مكشوف.

- إذن هانحن نواجه من جديد «ما لا يمكن الإمساك به».

- لكن دون اختزاله إلى حنان القلب المتدفق، لأن الغير يتكلم، الغير يوجه لي الكلام. إن تجلي الغير الذي لا يحدث في الفضاء المضاء للأشكال، هو تجلي يظهر كله في الكلام. يعبر الغير عن نفسه في هذا الكلام، يقترح نفسه كآخر. إن كانت هناك علاقة، يتحرر فيها الغير والـ«هو ذاته» منها (وهما حدان مطلقان في العلاقة ذاتها كما يؤكد على ذلك ليفناس)، مع بقائهما فيها، فإن هذه العلاقة هي اللغة. لما أتكلم مع الآخر، فإنني أستدعي حضوره. فالكلام هو قبل كل شيء هذا الاستدعاء، هذا التضرع بمتضرع به لا يمكن بلوغه، وهو -حتى في حالة شتمه أو مطالبته بالصمت- مستدعى للحضور عبر الكلام، ولا يختزل إلى ما أقوله عنه، أي إلى تيمة خطاب أو موضوع محادثة، وإنما باعتباره ذلك الذي يوجد دوما ما وراء وخارج أناي،

يتجاوزني ويميل تجاهي، بما أنني أرجوه، هو المجهول، ليتجه نحوي وينصت إلي هو الغريب. إن الخارج هو الذي يتكلم في الكلام بإتاحة الفرصة لهذا الأخير ليتكلم.

- بحيث إن المتكلمين لا يتكلمون إلا بسبب غرابتهم القبلية، ولكي يعبروا عن هذه الرغبة؟

- أجل، تماما. توجد لغة لأنه لا وجود لأي «شيء مشترك» فيما بين الذين يتكلمون، وهذا فصل يفترض التأكيد عليه لا تجاوزه في كل كلام حقيقي».

M.Blanchot, **L'Entretien infini**, Grallimard, 1969, p78-79

II.9. الحياةُ داخِلَ الجمَاعة

ويلفريد بيون

«آمل أن أتمكن من تبيان أن الفرد الذي يصارع تعقيدات الحياة داخل الجماعة يلجأ، عبر نكوص مكثف أحيانا، إلى آليات وصفتها ميلاني كلاين Mélanie Klein (1931-1946) باعتبارها مميزات للمراحل الأولى من الحياة الذهنية. فالراشد الذي يريد تحقيق اتصال مع الحياة العاطفية الجماعية يواجه مهمة رائعة مثل روعة المهمة التي يواجهها الرضيع وهو يبذل مجهوداته لإقامة علاقات مع ثدي الأم، ويتمظهر فشل مجهوداته في النكوص. ويتكون جزء أساسي من هذا النكوص عبر قناعته بوجود جماعة متميزة عن ركام الأفراد المكونين له، وكذا الخصائص التي يمنحها الفرد لهذه المجموعة الافتراضية. ويستند الاستيهام المتعلق بوجود المجموعة الافتراضية على كون النكوص يفقد الفرد «فرديته المتميزة» (فرويد)، وهذا الفقدان يماثل فقدانه لشخصيته. وهذا ما يمنعه من ملاحظة أن الأمر يتعلق بركام من الأفراد، وينتج عن ذلك أن الملاحظ إذا اعتبر أن مجموعة ما موجودة، فإن

الأفراد المكونين لها قد تعرضوا لنكوص. وعلى العكس من ذلك، إذا شعر الأفراد المكونين لمجموعة ما (بالمعنى الذي تدل فيه مجموعة على ركام من الأفراد، يوجدون جميعا في نفس حالة النكوص) أنهم مهددون، ومهما كان السبب، بالوعي بما يميز بعضهم عن البعض الآخر، فإن هذه المجموعة ستوجد في حالة عاطفية تتميز بالهلع، دون أن يؤدي ذلك إلى تفتيت المجموعة».

W.R.Bion, **Recherches sur les petits groupes**, P.U.F, 1965. Trad E.L.Herbert, P95-96

10.II. الغيرُ مرآةُ معرفَةِ الذّات

أفلاطون

سقراط: «(اعرف نفسك بنفسك)، هذا القول موجه في نظرنا للناس ليقول لهم «انظروا إلى أنفسكم». فكيف سنفهم هذا الرأي؟ ألا تعتقد انه يدعو الأبصار إلى النظر في موضوع يمكنها من النظر إلى نفسها فيه؟

ألسيبياد: بالطبع.

سقراط: فما هو الشيء الذي إذا نظرنا إليه نرى أنفسنا في نفس الوقت الذي نراه فيه؟

ألسيبياد: إنها المرآة يا سقراط، أو شيء من هذا القبيل.

سقراط: جيد. لكن ألا توجد في العين، التي نستعملها للرؤية، شيء يشبه المرآة.

ألسيبياد: نعم بالتأكيد.

سقراط: لم يَفُتْكَ أن تلاحظ أنه لما ننظر في عين أحدهم يوجد أمامنا، ينعكس هنا في ما نسميه الحدقة، مثلما يحدث مع المرآة التي تعكس صورة من ينظر إليها.

ألسيبياد: هذا صحيح.

سقراط: وهكذا لما تنظر العين لعين أخرى، لما تركز نظرتها في الجزء الرائع من هذه العين التي ترى فإنها سترى نفسها.

ألسيبياد: بدون أدنى شك.

سقراط: لو نظرت العين عوض ذلك إلى جزء آخر من الجسم ما عدا الجزء الذي يشبهها، فلن تتمكن من رؤية نفسها.

ألسيبياد: ما تقوله هو عين الصواب.

سقراط: إذن إذا أرادت العين أن ترى نفسها فيجب أن تنظر إلى عين أخرى، وبالضبط، أن تنظر في هذه العين للجزء الذي يتضمن الملكة الخاصة بهذا العضو، وهذه الملكة هي الإبصار.

ألسيبياد: بالفعل.

سقراط: إذن يا صديقي ألسيبياد، فالروح أيضا إذا أرادت أن تعرف نفسها، عليها أن تنظر إلى روح أخرى، وأن تنظر في هذه الروح إلى الجزء حيث توجد الملكة الخاصة بالروح، أي الذكاء، أو أي موضوع آخر شبيه به.

ألسيبياد: اعتقد ذلك يا سقراط.

سقراط: لكن، هل يمكننا أن نميز في الروح شيئا أكثر ألوهية من هذا الجزء الذي تقيم فيه المعرفة أو الفكر؟

ألسيبياد: كلا، هذا غير ممكن.

سقراط: يبدو أن هذا الجزء إلهي كله بالفعل، كما أن الذي ينظر إليه ويعرف كيف يكتشف فيه ما هو إلهي -أي يكتشف إلها وفكرا- سيكون له أكبر حظ في معرفة ذاته.

ألسيبياد: بطبيعة الحال.

Platon, **Alicibiade**, Gallimard, Trad, M.croiset, 1991, P70-71

11.II. أهَمِيَّةُ العيشِ برُفقةِ الآخرِين

دافيد هيوم

«كل الكائنات التي لا تجعل من المخلوقات الأخرى فرائسها، ولا تهيجها الأهواء العنيفة، تتميز برغبة بارزة في مرافقة بعضها للبعض الآخر مما ينتج عنه تجمعها. لكن هذه الرغبة هي أشد بروزا عند الإنسان، فهذا الأخير هو المخلوق الوحيد في الكون الذي له الرغبة الأكثر تأججا للعيش داخل المجتمع، وقد تمت ملاءمة هذه الرغبة مع المجتمع بفضل الامتيازات العديدة. لا يمكننا تشكيل أية رغبة لا تجد مصدرها في المجتمع. فالعزلة التامة هي ربما أكبر عقاب يعذبنا. كل متعة هي واهنة حينما نتمتع بها بدون مرافقة الآخرين، وكل جهد يصبح أكثر قسوة ولا يطاق بدونهم. وكيفما كانت الأهواء الأخرى التي تحركنا مثل الكبرياء والطموح والبخل وحب الاطلاع والرغبة في الانتقام أو البذخ، فإن المبدأ الذي تقوم عليه جميعها هو التعاطف. فلن تكون لها أية قوة لو كان علينا غض الطرف كلية عن أفكار ومشاعر الغير. فحتى وإن اتحدت كل سلطات وعناصر الطبيعة لخدمة إنسان واحد والخضوع له، وحتى ولو أشرقت الشمس وغربت بأمره، وجرى البحر والأنهار حسب هواه، ومنحته الأرض تلقائيا ما هو نافع وممتع له، فسيكون دوما بئيسا مادام لم يحصل على شخص على الأقل يمكنه مشاركته سعادته، وعلى تقدير وصداقة من يمكنه أن يكون مصدر متعة.

D.Hume, **Traité de la nature humaine**, Livre II, partieII, SectionV, GF, P211

12.II. مَكَانَتُنَا فِي عَالَم الْغَير

رونالد.د.لينغ

«يحدث أن نضع أنفسنا في وضعية خاصة، وبالتالي وضعية لا تطاق، ويحدث أيضا أن نوضع في وضعية خاصة فلا نطيقها بسبب تصرفات الآخرين.

إن المجال الذي يشعر فيه أحد ما بأنه يستطيع الحركة بداخله بحرية، هو مقياس يقاس به المجال الذي يمنحه لنفسه والذي يمنحه له الآخرون.

فالمجال الهندسي والمجازي للراشد والطفل معا هو مجال مهيكل بإحكام بفعل تأثير الآخرين، هذا التأثير الذي يمارس باستمرار في هذا الاتجاه أو ذاك (...) ولفهم الوضعية التي يعيش وفقها شخص ما، يجب معرفة المعنى الأولي لمكانته في العالم الذي كبر فيه. فالإحساس الذي له عن مكانته سيتطور جزئيا حسب المكانة التي خصصت له من طرف مجمل العلاقات الأصلية التي يشكلها الأشخاص الآخرون.

كل كائن بشري، سواء كان راشدا أم طفلا هو في حاجة، بدون شك لتكون له أهمية، أي احتلال مكانة في عالم شخص آخر. فالراشدون والأطفال يريدون احتلال «موقع» في نظر الغير، موقع يهيئ لهم مجالا آخر. من الصعوبة أن نتصور كيف يختار العديد من الناس حرية لا محدودة داخل نسيج من العلاقات بين الأشخاص، إذا لم يكن لأي شيء مما يقومون به أهمية بالنسبة لأي كان.

إن كون الجميع يريدون احتلال مكانة معينة في عالم شخص آخر على الأقل يدل بدون شك على وجود رغبة كونية بهذا الصدد. إن أكبر دعم يقدمه الدين هو ربما الشعور بأننا نعيش في حضور «كائن آخر». فمعظم الناس، في لحظة ما من حياتهم، سواء عاشوا هذه التجربة في طفولتهم أم لا، يبحثون عن احتلال المكانة الأولى، بل المكانة الوحيدة الهامة في عالم

شخص آخر على الأقل.

وما يقلق المصاب بالبارانويا (التمركز المرضي حول الذات) ويعذبه هو عموما نقيض ما يبدو لأول وهلة. فهو ضحية اضطهاد، لأنه مركز عالم من لا قيمة لهم، ولا يتخلص أبدا من كونه لا يحتل المكانة العاطفية الأولى لدى شخص معين (...) ولعجزه عن الإحساس بأهميته لدى الآخرين، فإنه يخلق لنفسه مكانة وهمية هامة في عالم الغير. إنه يعيش في عالمه الخاص في نظر الغير، ومن سخرية الواقع أن هذا الوضع صحيح وخاطئ في نفس الوقت. فهو يعيش بالفعل، بمعنى ما، في هذه المكانة الفارغة التي يفترض أنه لا يحتلها في عالم الآخرين أكثر مما يعيش في عالمه الخاص به. ويبدو أنه جد متمركز حول ذاته، ولكن بقدر ما يبدو متمركزا حول ذاته، بقدر ما يحاول إقناع نفسه أنه مركز عالمهم (...)

لا يشعر الفرد بغياب حضور الآخر، ولكنه يشعر بغياب حضوره الخاص كآخر من أجل الآخر. إنه مهووس بالآخر الذي لا يتصرف بأية كيفية معه، ولا يرغب في إغرائه، ولا اغتصابه، ولا سرقته، ولا خنقه، ولا امتلاكه، ولا تدميره بأي وجه من الوجوه. الآخر موجود هنا، أما فهو فلا يوجد هنا من أجل الآخر».

R, D.Lang, **soi et les autres**, Gallimard, Trad. gilbert lambricls, P169-168

II.13. الغير أو وضعية التماهي مع الجماعة

سيغموند فرويد

«يظل الطفل محروما لمدة طويلة من الغريزة الجماعية أو الإحساس الجماعي. ولا تتكون هذه الغريزة وهذا الإحساس إلا شيئا فشيئا في «غرفة الطفل» كنتيجة للعلاقات ما بين الأطفال والآباء، وكرد فعل على الشعور بالغيرة الذي يصاحب تلقي الطفل الأكبر سنا لتطفل الطفل الأصغر منه

سنا. فالأول يقوم بإزاحة الثاني لفصله عن الوالدين بسرور وتجريده من كل حقوقه. لكن أمام الحب المتساوي الذي يظهره الوالدان لكل أطفالهما واستحالة الاستمرارية في هذا الموقف العدائي، بدون أن يلحق الضرر أولئك الذين تبنوه أنفسهم، تتحقق عملية التماهي ما بين جميع الأطفال، ويتشكل على إثر ذلك شعور بالانتماء للجماعة، والذي سيتطور لاحقا بفضل المدرسة. وأول ما ينتج عن رد الفعل هذا هو ضرورة تحقيق العدالة ومعاملة الجميع بالمثل. ونعرف كيف يفرض هذا المطلب في المدرسة بقوة كبيرة وعبر التضامن. وبما أن لا أحد بإمكانه أن يكون هو نفسه المفضل والمحظوظ، فيجب أن يتبوأ الجميع نفس المكانة، وأن لا يتمتع أي شخص بأية محاباة أو امتيازات خاصة (...)

إن كل التمظهرات التي نلاحظ فعاليتها في الحياة الاجتماعية لاحقا مثل الروح المشتركة والروح الجماعية، تنتج عن الغيرة بالتأكيد. يجب ألا يتميز أحد عن الآخرين، ويجب أن يقوم الآخرون بنفس الشيء، وأن يمتلكوا نفس الشيء. فالعدالة الاجتماعية تعني أن نرفض الحصول على أشياء كثيرة، حتى يتخلى الآخرون بدورهم عليها، أو-وهو ما يعني نفس الشيء- لا يقدرون على المطالبة بها. إن المطالبة بالعدالة هي التي تشكل أساس الوعي الاجتماعي والشعور بالواجب. والمطالبة بالعدالة، هي التي سنجدها أيضا، بكيفية غير متوقعة بالمرة، في أساس ما كشفه لنا التحليل النفسي باعتباره «قلق العدوى» الذي يصاب به المصابون بالزهري، وهو القلق المتعلق بالحرب التي على هؤلاء المساكين خوضها ضد الرغبة اللاواعية في نقل مرضهم للآخرين، فلماذا يجب أن يصابوا وحدهم بهذا المرض، ويحرمون من العديد من الأشياء، بينما الآخرون في صحة جيدة، وهم أحرار يمكنهم التعاطي لجميع اللذات؟

لازال للنادرة الطريفة المتعلقة بالحكم الذي أصدره سلميان نفس المعنى: فبما أن طفل إحدى الزوجات قد مات، فلا يجب أن يكون للأخرى

طفل حي. ولقد كانت هذه الرغبة كافية ليتمكن الملك من التعرف على المرأة التي توفي طفلها.

وهكذا يتضح أن الشعور الاجتماعي يرتكز على تحويل إحساس عدائي في أصله البدائي، إلى تعلق إيجابي، والذي ليس في العمق إلا تماهيا. يبدو أن هذا التحويل يتم تحت تأثير تعلق جماعي على قاعدة الحنان الموجه لشخص خارج الجماعة، ويتضح ذلك بقدر ما نتمكن من متابعته بدءا من نقطة انطلاقه. نحن أبعد ما يكون عن الاعتقاد من أن تحليلنا كامل، لكن يكفي لحاجياتنا أنه تم استخراج هذه الخاصية التي تكمن في ضرورة وجود عدالة كاملة قدر المستطاع، لقد لاحظنا مسبقا أن الخاصية الأساسية لتجمعين تشكلا عن طريق الاتفاق وهما الكنيسة والجيش، تكمن في أن جميع أعضائها. يحظون بنفس القدر من المحبة من طرف القائد.

لكن لا يجب أن ننسى أن المطالبة بالعدالة، التي تطالب بها الجماعات، تنطبق فقط على الأعضاء المشكلين لها وتنطبق على القائد. يريد جميع الأفراد أن يصبحوا متسامحين فيما بينهم، ولكن مع خضوعهم لقائد، أي وجود العديد من الأشخاص المتساوين القادرين على التماهي مع بعضهم البعض، وقائد ووجود كائن واحد. هذه هي الوضعية التي تعيشها كل جماعة تتمتع بحيوية.

S.Frend, **Psychologie collective du moi**, in Essais de psychanalyse, Payot, 1964, Trd S.Jankélévitch, P.145-148

II.14. الغير: الغائب

رولان بارط

«غياب: كل مشهد من اللغة يبرز غياب الموضوع المحبوب -كيفما كان السبب والمدة- وينحو إلى تحويل هذا الغياب إلى ابتلاء بالهجر.

1. هناك العديد من الأهازيج الشعبية والألحان والأغاني حول غياب الحبيب. ومع ذلك، فهذه الصورة الكلاسيكية لا نجدها في مؤلف «ويرذر»Werther . وسبب ذلك بسيط للغاية: فالمعشوقة هنا (شارلوت) لا تتحرك، بل العاشق (ويرذر) هو الذي يبتعد في لحظة ما. إذن لا غياب إلا للآخر، الآخر هو الذي يذهب، وأنا أبقى هنا. الآخر في حالة ذهاب دائمة، في حالة سفر دائم، إنه مهاجر، فار بطبعه. أما أنا، العاشق، فبطبعي المغاير، لا أتحرك، إنني مقيم في وضعية انتظار، مكوم في مكاني مثل علبة في زاوية قطار مهجورة أعاني الألم.

فغياب الحبيب له اتجاه واحد، ولا يمكن أن يعتبر كذلك إلا انطلاقا من الذي يذهب. فـ«الأنا» الحاضر دوما لا يتكون إلا في مواجهة الـ«أنت» الغائب دوما.

فالتعبير عن الغياب هو بدءاً التسليم باستحالة استبدال مكانة الذات العاشقة بمكانة الآخر، أي «أنني لا أُحِبُّ بقدر ما أُحَبُّ».

2. تاريخياً، يرتبط خطاب الغياب بالمرأة: فالمرأة مقيمة، أما الرجل فهو صياد، مسافر، المرأة مخلصة (تنتظر)، أما الرجل فيقتفي أثر النساء (يسافر، يعاكس النساء). المرأة هي التي تعبر عن الغياب ببلورتها لقصة خيالية، لأن لها ما يكفي من الوقت لذلك، تنسج النساء الغَزَّالات وتغنين، وتعبر أغاني النسيج في الوقت نفسه عن الثبات (عبر صرير دولاب المغزل) وعن الغياب (البعد، ألحان السفر، اضطراب أمواج البحر، القفزات...)، وينتج عن ذلك أن ما هو أنثوي يعلن عن وجوده في كل رجل يعبر عن غياب الآخر: لقد

تأنث هذا الرجل الذي ينتظر ويعاني من جراء انتظاره بأعجوبة.

لا يؤنث الرجل لأنه لوطي، ولكن يؤنث لأنه عاشق (أسطورة ويوطوبيا: يعود الأصل للذوات التي تضمنت ما هو أنثوي، كما أنّ المستقبل يعود أيضا لها).

3. يحدث لي أحيانا أن أحسن تحمل الغياب. حينها أكون «عاديا». أتقيد بالكيفية التي يتحمل من خلالها «كل الناس» ذهاب «شخص عزيز». أخضع بكفاءة للترويض الذي تم عبره تعويدي على الانفصال عن أمي، وهو ما لا يعني أن هذا الانفصال يكون في الأصل مؤلما (حتى لا أقول سبباً في الإصابة بالجنون). أتصرف كإنسان مفطوم بنجاح. أعرف كيف أغذي نفسي وذلك بانتظار مواد أخرى غير ثدي الأم. هذا الغياب الذي يتم تحمله بنجاح، ليس شيئا آخر سوى النسيان. فأنا غير مخلص أحيانا. وهذا هو شرط بقائي على قيد الحياة، لأنني إذا لم أنس سأموت. فالعاشق الذي لا ينسى أحيانا، يموت من إفراط وتعب وتوتر الذاكرة (مثل «ويرذر»).

(لم أنس ما حدث وأنا طفل: فالأيام التي كانت تعمل فيها الأم بعيدا عن المنزل كانت طويلة لا تنتهي وكانت أياما أحسست فيها بالهجر. كنت أذهب في المساء لانتظار عودتها عند محطة الحافلة، كانت الحافلات تمر العديد من المرات المتتالية، ولم تكن في أية واحدة منها.)

4. أستيقظ بسرعة من هذا النسيان، وأشكل بسرعة ذاكرة قلقة. هناك كلمة (كلاسيكية) مصدرها الجسم وتعني التأثر بالغياب وهي تنهد: التنهد بعد انتهاء الحضور الجسدي، فنصفا الخنثى يتنهدان الواحد بعد الآخر، كما لو أن كل نفس، غير مكتمل، يريد الامتزاج بالآخر: صورة الاحتراق مادام يذيب الصورتين في واحدة: في غياب الحبيب، لست إلا صورة معزولة تذبل وتصفر وتنكمش بحزن».

A.Barthes, **Critica; Fragments d'un discours amoureux**, cérés edi, 1996, p23-25

II.15. الأَنَا فِي عِدَادِ الآخَرِين

إمانويل مونيي

إننا نتعامل مع ذواتنا مثلما نتعامل مع الواقع، لكن الوسط الإنساني بالنسبة إلينا هو عبارة عن كون مفضل، فهو الوحيد الذي نشعر فيه بأننا دخلاء. إنه هش مثل الزجاج، إنه في الوقت نفسه أكثر الأوساط طبيعية، وأخطرها جميعا، على مستوى التوازن النفسي، وذلك نظراً لتعقده ولإثاراته الدائمة.

إن هذه الوضعية الاستثنائية، تفرض نفسها منذ بداية الحياة الواعية للإنسان. فالانتباه إلى الحضور الإنساني هو أول شيء يثير اهتمام الطفل، ماعدا غرائزه. إنه يتشبث به قبل أن يوجه انتباهه إلى الأشياء أو إلى شخصه. فالإحساس بالآخر، سواء كان رجلا أو امرأة، بما هو إحساس دافئ متعلق بالثقة، هو أول تجربة تتحدد قبل كل شيء، داخل وعي بدأ في التشكل. إن هذه الأسبقية مليئة بالمعاني: فأول حركة تعرفها الحياة الشخصية ليست هي التقوقع حول الذات، بل هي حركة في اتجاه الغير. ذلك أن الطفل يدخل في علاقة ألفة مع أول شخص يتعرف عليه، بينما يبقى مندهشا اتجاه الأشياء الجديدة التي يكتشفها. بل يمكننا القول إنه يكتشف ذاته أولا في الغير، إنه يتعرف على الأنف والأذن من خلال أمه، أو من خلال دُمَاهُ قبل التعرف عليها بواسطة جسده الخاص، إنه يتعلم من تلقاء ذاته من خلال المواقف التي تستدعيها نظرة الغير: إثارة الانتباه أو الشعور بالحيرة. وذلك قبل أن ينظر إلى ذاته كموضوع فزيائي قابل للملاحظة المباشرة. إننا لا نعني هنا أنه يعرف «المجتمع» قبل أن يتعرف على ذاته: لأن ما يدركه ليس هو المجموع الموضوعي للآخرين، حيث يبدون أمامه كأشياء. بل ما يدركه هو العلاقة الحية: أنا في عداد الآخرين، أنا متجه نحو الغير والغير متجه نحو أنا. ثمة واقعة صغيرة تشهد على ذلك: فالطفل في هذه المرحلة الأولى، يفهم جيدا

بأن هذا الآخر أخاه، وذاك الآخر أيضا أخاه، لكنه لا يفهم بأن الثاني والثالث هما أيضا عبارة عن «إخوة». وبعبارة أخرى، إنه يفهم معنى «أخي» ولا يفهم معنى «الأخ» في حد ذاته. إن سيكولوجيا ضمير المتكلم هي السيكولوجيا الطبيعية للفكر، وهذه الحقيقة لا تشوش إطلاقا على حقيقة أخرى مفادها أن فهم الغير هو الواقعة الأولية، بالنسبة للوعي الشخصي، بل عكس ذلك إنهما حقيقتان متلاحمتان.

E.Mounier, **Traité du caractére**, edi Seuil,1974, P 216-217

III . الغيرُ ورهَانُ الاختِلاَف

1.III عوائق الفهم

إدغار موران

إن العوائق الخارجية بالنسبة للفهم العقلي أو الموضوعي عوائق متعددة. إن الغير مهدد دائما من كل حدب وصوب بعدم فهم معنى كلامه، وعدم فهم أفكاره، وعدم فهم رؤيته للعالم.

- فهناك الضجيج الذي يشوش على نقل الخبر، ويؤدي إلى سوء الفهم، وعدم الإنصات.

- هناك أيضا تعدد معاني مفهوم ما ، والذي قد نقوله بمعنى ما و قد يعطيه الآخر معنى مغايرا، هكذا فكلمة «الثقافة» هي عبارة حقا عن مفهوم متعدد المعاني، إذ يمكن أن يعني كل ما لا يكون ذا طبيعة فطرية، ويجب تعلمه واستيعابه، ويمكن أن يعني كل السلوكيات، والقيم، والمعتقدات الخاصة بجماعة إثنية أو بأمة، كما يمكن أن يعني كذلك ما أنتجته الإنسانية من آداب وفن فلسفة.

- هناك الجهل بطقوس وعادات الغير، وخاصة طقوس المجاملة، والتي يمكن أن تقود لا شعوريا إما نحو التهجم على الغير أو نحو تبخيس قيمتنا اتجاهه.

- ثمة عدم الفهم اتجاه القيم الإلزامية المتعلقة بثقافة مغايرة، مثلما هو الشأن بالنسبة لاحترام الشيوخ، والتزام الأطفال بالطاعة اللامشروطة، والمعتقد الديني في المجتمعات التقليدية، أو كما هو الشأن بالنسبة لتقديس الفرد، واحترام الحريات في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة.

- هناك عدم فهم اتجاه الإلزامات الأخلاقية الخاصة بثقافة ما،

مثل لزوم الانتقام في المجتمعات القبلية، أو لزوم القانون في المجتمعات المتطورة.

- هناك في الغالب عدم تمكن رؤية معينة للعالم، من فهم أفكار أو حجج رؤية للعالم مغايرة، مثلما يتعذر على فلسفة ما فهم فلسفة مغايرة.

- هناك في الأخير، وعلى الخصوص، استحالة فهم بنية عقلية لبنية عقلية مغايرة.

أما العوائق الداخلية الخاصة بكلا نوعي الفهم، فهي عوائق متعددة، إنها لا تختزل فقط في اللامبالاة ولكن أيضا في نزعة التمركز حول الذات، ونزعة التمركز حول العرق، ونزعة التمركز حول المجتمع. إن القاسم المشترك بين هذه النزعات الثلاث، يكمن في كونها تموقع ذاتها في مركز العالم، وتعتبر كل ما هو غريب أو بعيد هو شيء ثانوي، لا معنى له، أو شيء معاد لها.

إدغار موران، تربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال 1999، ص. 88 – 89

III.2. أخلاقُ فَهْمِ الغَير

إدغار موران

إن أخلاق الفهم هي عبارة عن فن العيش، الذي يتطلب منا أولا أن نكون قادرين على الفهم بشكل نزيه، إنها تتطلب مجهودا كبيرا لأنه لا يمكن أن ننتظر من الآخر أن يعاملنا بالمثل: فالشخص المتسامح عندما يكون مهددا بالموت من طرف شخص آخر متعصب، يفهم لماذا يريد المتعصب قتله، مع العلم أن هذا الأخير لن يفهمه أبدا. وأن نفهم المتعصب الذي هو عاجز عن فهمنا، يعني فهم جذور وأشكال وتجليات التعصب الإنساني، وبالتالي فهم لما وكيف نحقد ونحتقر. إن أخلاق الفهم تتطلب منا أن نفهم

عدم الفهم.

تتطلب منا أخلاق الفهم أن نحاجج وأن نفند، عوض أن نعزل الآخرين ونلعنهم. فأن نسجن داخل مفهوم الخائن كل من له رؤية أوضح، يعني أن نمنع عن أنفسنا الاعتراف بالخطأ، وبالضلال، وبالإيديولوجيات، وبالانحرافات.

إن الفهم يقتضي منا أن نسامح وأن لا نتهم، بل إنه يتطلب منا أن نتجنب الإدانة القطعية، غير القابلة لإعادة النظر، كما لو أننا لم يسبق أبدا أن عرفنا نحن ذاتنا شيئا اسمه العجز، ولا أن ارتكبنا أخطاء. فلو عرفنا كيف نفهم قبل أن ندين لأصبحنا نسير في طريق أنسنة العلاقات الإنسانية. يمكن رصد الأشياء التي تعزز الفهم كالتالي:

«التفكير الجيد»: إن نمط التفكير هو الذي يسمح لنا بأن نتمثل سويا كلا من النص والسياق، الكائن ومحيطه، المحلي والشمولي، والمتعدد الأبعاد، وباختصار كل ما هو مركب. إنه يسمح لنا بفهم الشروط الموضوعية والذاتية للسلوك الإنساني (خداع الذات، وكل ما يستحوذ علينا من إيمان، ومن أنواع الهذيانات والهستيريات).

«الاستبطان»: إنه لشيء ضروري أن نلجأ إلى هذه الممارسة الذهنية المتجلية في الفحص- الذاتي، لأن فهم نقاط ضعفنا الخاصة أو نواقصنا، هو السبيل نحو فهم نقاط ضعف ونواقص الغير. عندما نكتشف أننا جميعا كائنات معرضة للخطأ، هشة وغير مكتفية بذاتها وقاصرة آنذاك يمكننا أن نكتشف أننا جميعا في حاجة متبادلة للفهم.

إن الفحص النقدي للذات يسمح لنا بأن نتحرر نسبيا من هذا التمركز حول ذواتنا، وبالتالي يسمح لنا بالاعتراف بنزعتنا هته ومحاكمتها. إنه يسمح لنا بأن لا ننصب أنفسنا كقضاة يحكمون على كل الأشياء.

إدغار موران، تربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال 1999، ص94-93

III.3. البين ـ ذاتِية كأسَاس للموضُوعِية

إدموند هوسرل

إنني أدرك الآخرين، باعتبارهم موجودين واقعياً، داخل سلسلة من التجارب المتباينة و المتطابقة في نفس الوقت؛ فمن جهة، أنا أدركهم كمواضيع في هذا العالم. ليس فقط باعتبارها مجرد أشياء طبيعية، رغم أنها فعلا كذلك. «فالآخرين» يقدمون أنفسهم كذلك، داخل التجربة، باعتبارهم يتحكمون نفسيا في الأجسام الفيزيولوجية التي ينتمون إليها.

فبحكم أن الآخرين مرتبطين بأجسادهم بطريقة متفردة، «كموضوعات سيكولوجية»، فإن ذلك يشهد على وجودهم«داخل» العالم. وفضلا عن ذلك، فأنا أدركهم في نفس الوقت كذوات تنتمي لهذا العالم ذاته: ذوات تدرك العالم، نفس العالم الذي أدركه، وهم بذلك يكتسبون تجربة خاصة بالأنا، مثلما أكتسب أنا تجربة خاصة بالعالم، و داخله أكتسب تجربة «الآخرين».

(...)يوجد داخلي أنا، في إطار حياتي المتميزة بوعي خالص، والمختزلة بشكل ترنسندنتالي، تجربة «العالم» و «الآخرين» – و ذلك طبقا للمعنى ذاته الذي نعطيه لهذه التجربة – ليس فقط باعتبارها نتاجا لنشاطي التركيبي الخاص إلى حد ما، بل باعتبارها عالما غريبا عني، إنه عالم «بين ذاتي»، يوجد بالنسبة لكل واحد منا، يخترقه كل واحد منا بواسطة «موضوعاته».

ومع ذلك، لكل واحد منا تجاربه الخاصة به، ووحدات تجاربه وظواهره الخاصة به، «ورؤيته الخاصة للعالم»، بينما عالم التجربة هو «وجود في ذاته»، في تعارض مع كل الذوات التي تدركه، وفي تعارض مع عوالمهم الخاصة بهم. كيف يمكن أن نفهم ذلك؟

(...) يتعلق الأمر أولا بمشكل يطرح باعتباره مشكلا خاصا، يواجه الذات، يتعلق الأمر « بوجود الغير بالنسبة لي أنا»، وبالتالي إنه يطرح

كمشكل متعلق بنظرية ترنسندنتالية عن تجربة الآخر. لكن حمولة مثل هذه النظرية ما تلبث أن تنكشف كحمولة أكبر بكثير مما كانت تظهر عليه للوهلة الأولى: إنها تعطي في نفس الوقت القواعد المتعلقة بنظرية ترنسندنتالية عن العالم الموضوعي. وكما بينا ذلك سابقا، إنه عالم ينتمي للمعنى الذي نضفيه على وجود العالم، وعلى الخصوص، للمعنى الذي نضفيه على مصطلح»طبيعة« وجود كل واحد منا، باعتبارها طبيعة موضوعية، يتعلق الأمر بطابع نفهمه بشكل مشترك كلما تكلمنا عن واقع موضوعي.

E.Husserl, **Méditations cartesiennes,** cinq vrui 1953, p 43

4.III. الإنسَانِيّةُ والبرْبَرِيّة

كلود ليفي ستروس

ثمة وضعية قديمة جدا، وهي من دون شك تعتمد على أسس سيكولوجية متينة مادامت تميل إلى الظهور باستمرار لدى كل واحد منا، عندما نوضع في موقف غير منتظر، إنها وضعية تقوم على رفض خالص وبسيط للأشكال الثقافية: الأخلاقية، والدينية، والاجتماعية، والجمالية، التي تكون بعيدة جدا عن تلك الأشكال التي نتماهى معها. فعندما نقول «هذه عادات المتوحشين»، « هذا ليس في عاداتنا»، « لا يجب أن نسمح بذلك»،الخ. فإننا نقوم بردود أفعال فظة تعبر عن نفس القشعريرة، ونفس النفور اتجاه أنماط عيش، واعتقاد، وتفكير، تكون غريبة عنا.

هكذا فالعصر القديم يتضمن كل ما لا ينتمي للثقافة الإغريقية (ثم الإغريقية-الرومانية)، ونطلق عليه نفس الاسم البربرية؛ وبعد ذلك استعملت الحضارة الغربية مصطلح المتوحشة بنفس معنى البربرية. والحالة هذه يمكن القول إن هذه الأوصاف تضمر نفس الحكم: فمن المحتمل أن كلمة بربري تحيل إيتمولوجيا على غموض وعدم تمفصل تغريد العصافير، وهذا يتعارض مع القيمة الدلالية للغة البشرية؛ وكلمة متوحش، والتي

تعني «ما ينتمي للغابة» تحيل أيضا إلى نوع من الحياة الحيوانية مقابل الثقافة الإنسانية(...)

إن هذه الوضعية التي يتموقع فيها فكرنا، والتي من خلالها نرفض «المتوحشين»(أو كل أولئك الذين نختار أن نعتبرهم كذلك) ونضعهم خارج الإنسانية، هي تحديدا الوضعية الأكثر تميزا و الأكثر غريزية بالنسبة لهؤلاء المتوحشين أنفسهم.

إن الإنسانية تنتهي عند حدود القبيلة، والجماعة اللسنية، بل وأحيانا عند حدود القرية؛ إلى درجة أن عددا كبيرا من السكان الذين نسميهم بدائيين يعرفون أنفسهم باستعمال اسم يعني مفهوم «الناس»(أوأحيانا - هل نقول ذلك بكل تقدير حقا؟ - يعني مفهوم «الأخيار»، «الرائعين»، «الكاملين»)، وهم يقصدون بذلك أن القبائل الأخرى، والجماعات أو القرى الأخرى، لا تتقاسم معها نفس الفضائل أو نفس الطبيعة الإنسانية، ولكنهم في مجموعهم يتكونون من «أرذال»، و«أشرار»، و«قردة هذا العالم»، أو«بيض القمل». بل إننا في الغالب نذهب إلى حدود حرمان الغريب من هذا الحد الأدنى من الواقعية، عندما نحوله إلى «شبح» أو «تجل». هكذا تحدث كثير من الوضعيات المثيرة، حيث نجد كل واحد من المتحاورين يعمل بشكل فظ، على اعتبار أن له دورا حاسما في هذا الحوار. ففي منطقة «الآنتي» الكبيرة antilles، سنوات قليلة بعد اكتشاف أمريكا، وبينما كان الإسبانيون يرسلون بعثات للبحث عن ما إذا كان السكان الأصليون يمتلكون روحا، كان هؤلاء الآخرين يعملون على تغريق الأسرى من البيض، لكي يتحققون، عبر مراقبة ممتدة، ما إذا كانت جثتهم ستتحلل أم لا(...)

عندما ننزع الإنسانية عن أولئك الذين يبدون لنا أكثر«وحشية» أو«بربرية»، فإننا لا نعمل سوى على تثبيت إحدى الوضعيات التي تميزهم. إن البربري، هو أولا الإنسان الذي يؤمن بالبربرية.

C.lévis-strauss, **Race et Histoire**, coll méditationsn, Ed le noël-gonthier, 1968 p. 19-22

5.III. ألم الآخر

رولان.بارط

«إذا افترضنا أننا نشعر بالغير كما يشعر هو بنفسه، وهذا ما يسميه شوبنهاور بالشفقة، والذي يمكن أن نسميه بشكل أكثر دقة، الاتحاد في الألم، وَحْدَةُ الألم، يلزم عن ذلك أن نكره الآخر عندما يعتبر نفسه، مثل باسكال، مكروها.» إذا كان الغير يعاني من الهلوسات، إذا كان يخشى أن يصبح أحمقا، فيتعين عليّ أنا أيضا أن أصاب بالهلوسة، وأن أصبح أحمقا. والحالة هذه مهما بلغت قوة الحب، فهذا شيء لن يحدث: إنني متأثر، قلق، إذ أنه لشيء مرعب أن نرى الناس الذين نحبهم يعانون، ولكن في نفس الوقت، فإنني أبقى ضامرا و منيعا. فتطابقي معهم غير تام: فأنا أم (منشغلة بالآخر)، لكنني أم غير كافية؛أضطرب كثيرا، ومقارنة مع المخزون العميق الذي أملكه، فإنني ما ألبث في الواقع أن أكف عن ذلك. لأنني في نفس الوقت الذي أتماها فيه «بكل صدق» مع ألم الآخر، فإن ما أستشفه من هذا الألم، هو أنه ألم بدون أنا، فعندما يكون الآخر في ذاته شقيا يتركني: فإذا كان يتألم دون أن أكون أنا سبب ألمه، فهذا يعني أنني لا أعني شيئا بالنسبة إليه: فألمه يلغيني بحيث إنه يكون خارج ذاتي أنا.

ومن ثم يمكن القول بشكل معكوس: بما أن الآخر يعاني بدوني أنا، لم سأعاني عوضه؟ إن شقاءه يحمله بعيداً عني، ولا يمكنني سوى أن ألهث جريا وراءه، دون أن آمل أبداً اللحاق به، ولا أن أتقاطع معه. لننفصل إذا قليلا عن بعضنا البعض، ولنتعلم الحفاظ على هذه المسافة الفاصلة بيننا. ولتبرز هذه الكلمة المكبوتة التي تكون على طرف شفاه جميع الذوات ما إن تبقى حية بعد موت الغير ألا وهي: لنعش !

سأعاني إذن مع الآخر، لكن دون أن أعضده، ودون أن أفقد ذاتي. إن هذا السلوك العاطفي جدا، والمراقب جدا، المحبوب جدا، و المتمدن جدا،

يمكن أن نعطيه اسما: إنه اللطف: إنه مثل الشكل «المقدس» (المتحضر، الفني) الذي تتحلى به الشفقة. (لقد كانت آطي آلهة الغواية، لكن أفلاطون كان يتحدث عن لطف آطي: كانت رجلها مجنحة، تلمس الأشياء بكل خفة).

R.Barthes, **Critica. Fragments d'un discours amoureux**, ce résedi,1996 p70

6.III. الغَيرُ أو معنَى التشوِيه

روﻻن بارط

يبدو أن تشويه الصورة يحدث عندما أحشم من أجل الغير (إن الخوف من هذه الحشمة، حسب قول فيدر، هو الذي يجعل العشاق الإغريقيين يتمسكون بالسير في طريق الخير، إذ على كل واحد أن يحرص على الحفاظ على صورته الخاصة التي يحملها عنه الآخر). والحالة هذه فالحشمة مصدرها الخضوع: فالآخر، فجأة و بسبب حدث تافه - أدركه فقط من خلال قوة بصيرتي أو هذياني - يفضح ذاته، يتمزق، وينكشف بالمعنى الفوتوغرافي، فيبدو بالنسبة لي وكأنه خاضع للحظة هي ذاتها جزء من نظام العبودية؛ ها أنذا أراه فجأة (يتعلق الأمر هنا بمسألة الرؤية) يسرع، يفقد صوابه، أو ببساطة يعاند من أجل إرضاء واحترام بل الاستسلام لطقوس اجتماعية و هو بذلك يأمل أن يعترف به. لأن الصورة القبيحة ليست صورة سيئة؛ بل إنها صورة دنيئة: تبين لي الآخر في وضعية دنيئة بالنسبة للعالم الاجتماعي. (كما أنه قد يصبح الآخر مشوها إذا انخرط هو نفسه في التفاهات التي يتبناها العالم من أجل تبخيس قيمة الحب: هكذا يصبح الغير قطيعيا).

عندما يقول لي الغير، واصفا علاقتنا: «إنها علاقة رفيعة»؛ فإن هذه العبارة تغيظني: لأنها تأتي فجأة من الخارج، وتعمل على تسطيح خصوصية العلاقة واختزالها في صيغة امتثالية. إن اللغة في الغالب ، هي التي تعكس

تشوه الغير؛ إنه يقول كلمة مغايرة، و أنا أسمع في لكنة مهددة دوي عالم آخر بأكمله، إنه عالم الآخر. عندما تلفظت ألبرتين بهذه العبارة المبتذلة « العمل على إلحاق الأذى بالذات»، أصيب الراوي البروستي بالهلع، لأن الأمر يتعلق بغيتو مفزع بالنسبة للسحاقيات، إنها طريقة دنيئة في معاكسة النساء: ها هنا ينكشف مشهد بكامله من خلال كوة قفل اللغة. إن الكلمة عبارة عن تركيبة كيميائية دقيقة، تعمل على إحداث تشوهات عنيفة: فالآخر القابع لمدة طويلة داخل شرنقة خطابي الخاص، يسمع من خلال كلمة تنفلت منه، اللغات التي يمكنه أن يستعيرها، وبالتالي تلك التي يعيرها له الآخرون.

في أحيان أخرى يبدو لي الآخر خاضعا لرغبة. لكن النقطة السوداء فيه، في نظري ليست هي هذه الرغبة المكونة، المحددة الموضوعة والموجهة بشكل جيد - بحيث أبدو فقط و كأنني أغار منه (وهذا يحيل على دوي آخر)؛ بل إنها الرغبة المتولدة، اندفاع الرغبة، والذي أكتشفه في الآخر، دون أن يكون هو نفسه واعيا بذلك: إنني أراه في الحوار، حاضر بقوة، يتضاعف بغزارة، إنه يصبح بمثابة طلب موجه لشخص ثالث، و كأنه ينجذب اتجاهه من أجل غوايته. لنلاحظ جيدا اجتماعا ما: ستجد هنا أن الذات تفقد صوابها (سرا أو علانية) بسبب هذا الآخر، الذي يجد نفسه مندفعا في اتجاه ربط علاقة ودية معه، علاقة تخضع لمتطلبات كثيرة، ولأنواع من الملاطفات: هكذا يظهر الغير أمامي فجأة في حالة تلبس، يتعلق الأمر بتضخيم ذاته. إنني أدرك هذه الرغبة الجامحة (التي تفقد الصواب) في الوجود، والتي هي ليست بعيدة عن ما سماه ساد «غليان الرأس» (« إنني أرى الشرارة تتطاير من عينيه»)؛ و عندما يرد الشريك المستهدف ولو بشكل أقل بنفس الطريقة، فإن المشهد يصبح ساخرا: لدي رؤية بصدد طاووسين يتبختران، الواحد منهما أمام الآخر. إن الصورة مزيفة، لأن ذاك الذي أراه فجأة هو إذن شخص آخر (وليس هو الآخر) إنه غريب (أحمق؟)

R.Barthes. **Critica**, edi cerès, 1996. P38-39-40

III.7. الوَعيُ بالغَير

إمانويل مونيي

بقدر ما أن الشخص هو بالفعل ليس ذلك الزاهد الذي يحفر كهفه داخل الكون الفسيح، بقدر ما أنه عبارة عن زوبعة حية موجودة من أجل عبورها والاستيلاء عليها، وهو شبيه بالاستيلاء على الريح. ومن أجل المتابعة الصارمة للتعليمات الصادرة عن تجاربنا الأساسية، فإننا نتحدث عن موقعة الفرد داخل الوسط الواقعي وداخل الوسط الإنساني قبل أن نتحدث عن إثبات الذات.

إننا نتشبه بهؤلاء السيكولوجيين، مثل جيمس وبالدوين ورويس وبلونديل، الذين إما يختزلون الشخصية الفردية في الشخوص الاجتماعية، أو يجعلونها تابعة جدا للألفة الاجتماعية، بحيث تتخذ أنماط الحياة الشخصية هيئة انغمادات مرضية. فإليها يرجع فضل الكشف عن البعد الأساسي للتجربة المعاشة، ولكنها بتحويلها لهذه التجربة – والتي تبقى تجربة شخصية – إلى تجربة موضوعية، تعمل على تحريف الدلالة. بالفعل إنني أدرك الواقع والغير قبل أن أدرك ذاتي، كما أنني لا أحافظ على انسجامي النفسي إلا إذا بقيت متطابقا مع كليهما بشكل دقيق، لكن الأمر يتعلق بأنا تجند تجاربها المختلفة وتثبت ذاتها من خلال هذه التجارب. وبدون هذه الأنا لن يكون أبدا الغير ذاك القريب الحاضر، بل سيتبدد وسيصبح عبارة عن قطع غيار متعلقة بآلية اجتماعية؛ فالأشياء ذاتها لن تكون أبدا عبارة عن أشياء ملموسة وعجائب واستفزازات ملقاة أمامنا، بل عبارة عن مادة لامبالية، تميل إلى تسوية الكون داخل اللامبالاة المطلقة. عندما يرفع كائن تجربته إلى مستوى العلاقات بين شخص وشخص، فإن هذا لا يؤثر على مستوى علاقاته مع الأشياء والتي لا تتخذ شكلا جديدا.

إن الوعي بالغير مثل الوعي بالواقع، هو إذن وعي قصدي. صحيح

إنه ليس وعيا منتظما ومركزيا، إنه شبيه بوجود العنكبوت في قلب شُعّها، إلا أنه وعي بارز ومنفتح على المستقبل ونافذ، إنه دائما مطوق بكون حي، والذي يعمل في نفس الوقت على مهاجمته. فتارة يخضع لنوع من الابتناء (ANABOLISME) الاجتماعي ويتغذى من الأوساط التي يعبرها، مستسلما بالكاد تقريبا للغفوة الناتجة عن هذا الهضم، وتارة يدخل في عملية نشاط انتقاضي (CATABOLISME) حيث يبادر ويهاجم ويثبت ذاته. يتعلق الأمر بوعي اندماجي وعي متمرد يتعاونان معا في تشكيل تجربة الألفة الاجتماعية. فالوعي الأول هو الوحيد الذي تريد أن تعرفه السيكولوجيات التي تختزل الحياة الشخصية في التمثل الطيع للعلاقات الاجتماعية، بينما الوعي الثاني يأتي بعده على الدوام. يمكننا القول في المجمل، بأن الطفل في حاجة على الخصوص لأن يكون محبوبا ومفهوما، بينما يحتاج الراشد أن يحب ويفهم. لندقق أكثر: نقصد هنا الراشد الذي أصبح بالفعل راشدا، لأن حالة الطفولة تستمر عند الكثيرين مع كل ما تحمله من مطالب التمركز حول الذات والخضوع لعلاقة تبعية اتجاه الغير.

إن الانتقال إلى حالة الرشد، يجب أن تتميز بالهيمنة النهائية للألفة الاجتماعية الفاعلة و الانتقاضية، و المتعددة الأشكال، على الألفة الاجتماعية الابتنائية، المحدودة والطيعة. هذا لا يعني إلغاء هذه الأخيرة؛ فإزاء كل وسط جديد نجد أن الراشد مثل الطفل، إذ يتعين على كل واحد منهما أن يترك نفسه أَوّلاً تندمج، كما يتعين عليه أن يبادر بمحض إرادته من أجل اندماجه. لكن رد فعله العادي يجب أن يكون دائما هو التحرر من الجماعة، مع العمل على الالتزام داخلها، وعندما يفعل ذلك تحديدا لأول مرة فإننا نكون أمام تجربة رئيسية.

E.Mounier, **Traité du caractère**, edi seuil,1974, p217-218

8.III الغيرُ ومعضِلة الحرية

جان بول سارتر

«إذا كان هناك آخر، كيفما كان وأينما وجد وكيفما كانت علاقاته معي، حتى وإن لم يكن له تأثير عليّ، ما عدا التأثير الناتج عن انبثاق وجوده الخاص، فإن لي «خارج» و«طبيعة». كما أن سقوطي الأصلي يتمثل في وجود الآخر. ويشكل الخجل، مثله مثل عزة النفس، فهما لذاتي باعتباري طبيعة، علما بأن هذه الطبيعة نفسها تنفلت مني وغير قابلة للمعرفة. ولا يعني هذا حصراً، أنني أحس بفقدان حريتي بحيث أصبح مجرد شيء، ولكن حريتي توجد هناك، بعيدا عن حريتي المعاشة، كما لو كانت صفة لهذا الكائن الذي هو أنا باعتباري كائنا من أجل الآخر. أدرك نظرة الآخر في صلب الفعل الذي أقوم به باعتبارها تجميدا وسلبا لإمكانياتي الخاصة».

J.P.Sartre, .L'Etre et le Néant, Gallimard 1943, p321

9.III اكتِشافُ وجودِ الغَير دَاخِلَ الكُوجِيتو

جان بول سارتر

«نعرف ذواتنا عبر الأنا أفكر في مواجهته للآخر خلافا لما تقوله فلسفة ديكارت وكانط. كما أن وجود الآخر لا شك فيه بنفس درجة عدم شكنا في وجودنا. وهكذا فالإنسان الذي يعرف ذاته مباشرة بالكوجيطو يكتشف أيضا وجود الآخرين، ويكتشفهم باعتبارهم شرط وجوده، ويدرك أنه لا يمكنه أن يكون أي شيء (كقولنا أننا روحيون أو أشرار أو غيورون) إلا إذا اعترف الآخرون بوجوده. ولكي أحصل على أية حقيقة بصددي، علي أن أمر عبر الآخر. الآخر ضروري لوجودي وضروري أيضا للمعرفة التي لي عني. وفي هذه الشروط، فإن اكتشاف حميميتي يمكنني من اكتشاف الآخرين في نفس الوقت، باعتباره حرية موضوعة أمامي، والذي لا يفكر

ولا يريد إلا معي أو ضدي. وهكذا نكتشف مباشرة عالما نسميه البين ذاتية، وفي هذا العالم يقرر الإنسان ما سوف يكون وجوده وما سوف يكون وجود الآخرين. وإضافة إلى ذلك، إذا كان من المستحيل العثور في كل إنسان على ماهية كونية تشكل طبيعة الإنسان، فإن هناك، بالرغم من ذلك، شرط إنساني كوني. ليس من باب الصدفة أن يفضل الناس الحديث اليوم عن الشرط الإنساني أكثر من الحديث عن الطبيعة الإنسانية. وهم بكل وضوح تقريبا، يعنون بالشرط الإنساني مجموع الحدود القبلية التي ترسم معالم وضعه الأساسي في الكون. فالأوضاع التاريخية تتغير، بحث يمكن أن يولد الإنسان عبدا في مجتمع وثني أو سيدا إقطاعيا أو بروليتاريا، لكن ما لا يتغير هو ضرورة وجوده في العالم، وأن يعمل، وأن يوجد وسط الآخرين، وأن يكون فانيا. وهذه الحدود ليست لا ذاتية ولا موضوعية، أو بالأحرى لها وجه موضوعي ووجه آخر ذاتي. موضوعية لأنها تتواجد في كل مكان، ويعترف بها الجميع في أي مكان. وهي ذاتية أيضا، لأنها تعاش ولا قيمة لها إذا لم يعشها الإنسان، يعني إذا لم يعمل في وجوده على أن يحسم بكل حرية بصدد تلك الحدود. ورغم أن المشاريع يمكن أن تكون مختلفة، فعلى الأقل ليس هناك أي مشروع يبقى غريبا عني، لأن كل المشاريع تقدم نفسها كمحاولة لتخطي عتبة تلك الحدود أو من أجل تأجيلها أو إنكارها أو الامتثال لها. وبالتالي كل مشروع، مهما كان فرديا، له قيمة كونية».

J.P. sartre, **L'existence est un humain Sure**, Najel. p66-69

10.III. نَـمَطِيةُ صورَةِ الغير

جان بول سارتر

«لنتأمل نادل المقهى: فحركته حيوية وملحة، مُبالغ في دقتها وفي سرعتها. يُقبل على المستهلكين بخطوات حيوية جدّاً، ينحني بتعجل مبالغ فيه، يُعبر صوته وعيناه عن اهتمام زائد عن اللزوم بطلب الزبون. ثم يعود مرة أخرى محاولا أن يقلد في مشيته الصرامة الجامدة لمخلوق آلي وهو يحمل طبقا بنوع من التهور البهلواني يخل بتوازنه باستمرار، ليستعيد استقراره بحركة خفيفة اعتمادا على ذراعيه ويده.

تبدو كل تصرفاته بالنسبة لنا عبارة عن لعب. ويجتهد للقيام بحركاته بشكل متتابع كما لو كانت حركات آلية يتحكم بعضها في بعض. بل تبدو إيماءاته وصوته وكأنها تصرفات آلية. إنه يقلد رشاقة الأشياء وسرعتها الصارمتين. لكن أية لعبة هذه التي ينفذها هذا النادل؟ لسنا في حاجة إلى مراقبته طويلا لفهم ما يفعل: إنه يلعب لعبته ليكون نادل مقهى. ولا يوجد ما يفاجئنا في هذا التصرف: فاللعب هو نوع من الاكتشاف والبحث. يلعب الطفل بجسده ليكتشفه ويتعرف على مكوناته، ويلعب نادل المقهى بوضعه ليحققه. ولا يختلف هذا الوضع القسري عن الوضع القسري المفروض على جميع التجار: فوضعهم كله عبارة عن طقس احتفالي، والجمهور يطالبهم بأن يجسدوه كما هو. فنجد رقصة البقال والخياط والدلال، ويحاول كل واحد منهم إقناع زبنائه من خلال رقصته بأنه ليس شيئا آخر سوى بقال أو دلال أو خياط. فالبقال الذي يحلم يُهين المشتري لأنه يكف بحلمه على أن يكون بقالا. فاللياقة تلزمه بأن لا يتجاوز مهمته كبقال، مثل جندي في وضعية «الاستعداد لتلقي الأمر» حين يتحول إلى جندي مشيء بنظرته المستقيمة التي لا تنظر إلى أي شيء، نظرة لا تستهدف النظر بما أن القوانين العسكرية –وليست مصلحة اللحظة– هي التي تحدد النقطة التي

يجب أن يتم التركيز عليها (تركيز النظرة على مسافة عشرة أمتار). هذه احتياطات لسجن الإنسان في ما هو عليه كما لو كنا نعيش في خوف أبدي من إمكانية انفلاته من هذا الوضع وتجاوزه لحدوده وتخلصه منه. والسبب في ذلك هو أنه حين يتم النظر إلى نادل المقهى من داخله، بتواز مع النظر إليه من خارجه، فلا يمكنه أن يكون منذ الوهلة الأولى نادل مقهى، بالمعنى الذي تكون فيه هذه المحبرة محبرة والكأس كأسا. ولا يتعلق الأمر بعجزه عن بلورة أحكام تأملية أو مفاهيم حول وضعه. فهو يعرف جيدا معنى ضرورة النهوض مبكرا على الساعة الخامسة صباحا، وكنس أرض المحل قبل فتح القاعات، وتهيئ المصفاة... ويعرف الحقوق المرتبطة بهذا الوضع: الحق في الحصول على حُلوان، على الحقوق النقابية... ولكن جميع هذه المفاهيم وهذه الأحكام تحيل إلى المتعالي. يتعلق الأمر بإمكانيات مجردة، بواجبات تتمتع بها الذات الإنسانية، وهذه الذات هي بالتحديد التي علي أن «أكونها» وهي «ما لَستُه» بالمرة. ولا يعود ذلك إلى أنني لا أريد أن أكون تلك الذات، ولا لأنها آخر، ولكن بالأحرى لأنه لا وجه للشبه بين وجودها ووجودي. إنها «تَمَثل» بالنسبة للآخرين وبالنسبة لي شخصيا. وهو ما يعني أنني لن أتمكن من أن أكون تلك الذات إلا عبر التمَثل.

ولكن إذا تَمثلتها، فأنا لستُها أبدا، سأكون منفصلا عنها كما ينفصل الموضوع عن الذات، منفصلا عنها «بلاشيء» لكن هذا «اللاشيء» يعزلني بالرغم من ذلك عنها، لا يمكنني أن أَكونها، ليس بإمكاني سوى أن ألعب دور من يَكونها. أي أن أتخيل أنني أنا تلك الذات. ومن ثمة أنسبها للعدم. ومهما أتقنت إنجاز مهام نادل المقهى، فلن أكون نادل مقهى إلا في نمط الحياد، مثلما يفعل الممثل، هاملت، وهو يجسد بطريقة آلية الحركات النمطية لحالتي قاصدا إياي كنادل مقهى متخيل عبر حركاتي... ما أحاول تحقيقه هو الوجود-في-ذاته لنادل المقهى، كما لو أنه لم يكن بمستطاعي أن أمنح للواجبات الخاصة بوضعي قيمتها وبعدها الاستعجالي، كما لو أنني

لم أختر النهوض باكرا كل صباح على الساعة الخامسة أو اختيار البقاء في فراشي مع احتمال طردي من عملي».

J.P. Sartre, **L'etre et le méant**, Gallimard, 1976, p95-96

11.III. الْغَيْر : الوجهُ الآخر لعَالَـمِي

موريس ميرلوبونتي

«يختزل الغير، بالنسبة لي، في العديد من لحظات حياتي، إلى منظر يمكن وصفه بالفاتن. لكن حتى وإن فسد الصوت، واعترى شذوذ ما مكونات الحوار، أو على العكس من ذلك، أتقن جواب ما الإجابة على ما كنت أفكر فيه دون أن أكون قد عبرت عن ذلك تعبيرا كاملا، وأدركت بالبداهة المفاجئة أن الحياة تعاش أيضا بعيدا عني في كل دقيقة: فهناك في مكان ما، وراء هذه الأعين، وراء هذه الحركات، أو بالأحرى أمامهما أو أيضا حواليهما، يظهر عالم خاص آخر، آت من عمق مزدوج مجهول للمكان، إنه يظهر عبر نسيج عالمي أنا، وفيه أحيى للحظة ما، فلست إلا رهينة هذه المساءلة الموجهة إلي. وبالتأكيد فإن أضعف استعادة للانتباه تقنعني أن هذا الآخر الذي يغزوني لم يتكون إلا من جوهري: فهل يمكنني أن أتصور ألوانه وألمه وعالمه إلا من خلال الألوان التي أشاهدها والآلام التي عشتها والعالم الذي أعيش فيه؟ لقد كف عالمي الخاص، على الأقل، على أن يكون عالمي وحدي، وها هو الآن آلة يعزف عليها آخر، إنه بُعد حياة مُعمم أضيف إلى حياتي».

Maurice. Merleauponty, **Le visible et l'invisible**, Gallimard, p26-27

12.III. بِنْيَةُ الغَير: جَدَلِية الحضور والغياب

جيل دولوز

«يمكننا تعريف الغير بمقارنتنا للنتائج الأولى لحضوره مع النتائج الأولى لغيابه. ويكمن خطأ النظريات الفلسفية في اختزالها للغير أحيانا إلى موضوع خاص، وأحيانا أخرى إلى ذات (نجد أن تصور سارتر نفسه يكتفي، في الوجود والعدم، بالجمع بين التحديدين، جاعلا من الغير موضوعا تحت نظرتي مع احتمال أن ينظر إلي بدوره ويحولني إلى موضوع). ولكن الغير ليس موضوعا في حقل إدراكي، وليس ذاتا تدركني، إنه قبل كل شيء بنية الحقل الإدراكي، والتي بدونها لن يشتغل هذا الحقل في مجموعه بالطريقة التي يشتغل بها. إن كون هذه البنية تنفذ من طرف شخصيات واقعية، ذوات متغيرة، أي أنا في مواجهة الآخرين والآخرون في مواجهتي، لا يمنع أن يسبق وجودها -الذي هو شرط للتنظيم بصفة عامة- العناصر التي تُحيِّنهَا في كل حقل إدراكي، سواء كان حقل الآخر أو حقلي. وهكذا فالغير الذي يوجد قبليا كبنية مطلقة يؤسس نسبية الأغيار كعناصر تنفذ البنية في كل حقل. ولكن ما هي هذه البنية؟ إنها بنية الممكن. فوجه مرعوب يعني التعبير عن عالم مرعب ممكن، أو التعبير عن شيء مرعب في العالم لا أراه بعد. يجب أن نفهم أن الممكن ليس هنا مقولة مجردة تشير إلى شيء غير موجود: العالم الممكن المعبر عنه يوجد وجودا كاملا، ولكنه لا يوجد (حاليا) خارج من يعبر عنه. فالوجه المرعب لا يشبه الشيء المرعب، وإنما يتضمنه، يلفه كشيء مختلف عنه، في نوع من اللي يضع المُعَبَر عنه في المُعبر، حين أتملك بدوري ولحسابي الخاص الواقع الذي يعبر عنه الغير، فإنني لا أفعل شيئا آخر غير توضيح ما يعنيه الغيْر وتطوير وتحقيق العالم الممكن المناظر له. يقدم الغير سلفا واقعا معينا للممكنات التي ينطوي عليها عبر الكلام تحديدا. الغير هو وجود الممكن المخفي، واللغة هي واقع الممكن باعتباره كذلك،

والأنا هي تطوير وتوضيح الممكنات وسيرورة تحقيقها في الراهن. يقول بروست عن «ألبرتين» أثناء لمحها أنها تخفي أو تعبر عن الشاطئ وعن تدفق الأمواج: «ما الذي كنت سأمثله لها لو رأتني؟ من صلب أي كون كانت ستميزني عن الآخرين؟». سيشكل الحب والغيرة محاولة لتطوير وبسط هذا العالم الممكن المسمى «ألبرتين».

وباختصار، فالغير باعتباره بنية هو تعبير عن عالم ممكن، إنه المعبر عنه وقد تم إدراكه كشيء لم يوجد بعد خارج من يعبر عنه».

G.Deuleuze, **Logique du Sens**, 1969, P354-355

13.III. الغيرُ وصورَةُ الإنسانِ عن ذَاته

(راميل أوغست شاربيتي)ألن

«من المفيد القول مجددا أن الإنسان لا يتكون أبدا عبر التجربة الفردية. قد تكون المهنة قد فرضت عليه، باستمرار تقريبا، الوحدة والصراع ضد الطبيعة اللاإنسانية، ومع ذلك، فهو لم يتمكن من النمو وحيدا، كما أن تجاربه الأولى تنتمي للإنسان وللنظام البشري، الذي هو أول ما يخضع له مباشرة. يعيش الطفل مما يُمنح له، وعمله هو أن يتلقى وليس أن ينتج. نمر جميعا عبر هذه التجربة الحاسمة، والتي تعلمنا في نفس الوقت الكلام والتفكير. أفكارنا الأولى هي كلمات مفهومة ومرددة. يبدو الطفل وكأنه مفصول عن منظر الطبيعة، ولا يحاول أبدا الاقتراب منه وحيدا. نحن الذين نريه ذلك المنظر ونعلمه أسماءه. يتمكن الطفل، عبر النظام البشري، من معرفة جميع الأشياء. ويحصل على تصوره عن ذاته من هذا النظام البشري ذاته، لأننا نحن الذين نسميه هو أيضا ونعرفه على ذاته مثلما نعرفه على الآخرين».

Alain, **Elements de philozophie**, Gallimard. Folio, p214

14.III. حاجةُ الإنسَانِ للإنسَان

(إميل أوغست شارتبي). آلان

بفضل هذا الحكم، الذي يجعل الإنسان يبحث عن الإنسان، يكون كلاهما متساويا، بدون أية حظوة لهذا أو ذاك، أو بالأحرى بفضل هذه الحظوة الحقيقية، التي تجعلهما معا في مكانة راقية: مكانة البشر.(...) إن الإنسان الذي يكنس مكتبك هو بطل؛ لكن يجب البحث عن البطل، يجب أن نمتلك إرادة العثور عليه؛ يجب أن نتجاوز الظاهر، ونبحث عن شبيهنا، بل علينا أن نبحث أيضا داخل ذواتنا عن شبيهنا. إن كلمة الرئيس، هي نفسها كلمة المرؤوس: «ماذا يمكنني أن أفعل به؟» وهذا يعني:«ما هو وجوده؟» إنه عبارة عن ظل، إذا أردت، إنه إنسان إذا أردت.دائما ثمة مبرر للحذر.لأن كل إنسان يلعب اللعبة التي هو مدعو للعبها. ولكن إذا ما لاحظنا بحسن نية، سنجد أيضا أن الثقة، لا يمكن أبدا خيانتها. أتحدث عن حسن النية، وهي تعني الإيمان؛ وهذا ما ينقصنا. لعل سوء النية تدل على ذلك بشكل أفضل؛ لأن الذي يكون ظالما أساسا، هو شخص يعتقد بأن الشر موجود في كل مكان وعند جميع الناس؛كل الخيانات تنتج عن هذا الخطأ الأول، لأنه يجب أن نسقط أنفسنا في المستوى الذي نضع فيه الآخرين. ومما لاشك فيه أن نثق في الآخرين إذا كنا نريد أن نحافظ على إضفاء صورة جيدة عن أنفسنا.»

Alain, **Minerve ou de la sagesse**, Harmathan, 1939, p.89

III.15. إلى دعاة إنكار الذات

فريدريك نيتشه

لا تعد فضائل الشخص خيرا بالنسبة إلى ما تعود به من نتائج على صاحبها ذاته، بل بالنسبة إلى ما ينتظر من نتائجها علينا وعلى المجتمع. والحق أن الإنسان في امتداحه للفضائل كان دائما أبعد ما يكون عن «إنكار الذات» وعن «الغيرية». ولولم يكن الأمر كذلك، لأدرك أن الفضائل (كالنشاط والطاعة، والعفة، والتقوى، والعدالة) هي في أغلب الأحيان «ضارة» بأصحابها، إذ هي ميول تسيطر عليهم بشكل بنوع - إلى حد ما - من العنف والشدة، ولا يستطيع العقل أن يحقق التوازن بينها وبين سائر الميول. فحين تكون لديك فضيلة ما، فضيلة حقة، كاملة (لا مجرد نزوع سطحي إلى الفضيلة !) تكون أنت ضحيتها ! و مع ذلك يمتدح الجار فضيلتك لهذا السبب عينه! إن المرء ليمتدح النشيط، برغم أنه يضر في نشاطه هذا بقوة إبصار عينيه، أو بأصالة روحه وصفائها؛ وإن المرء ليمجد الشاب الذي «استهلك نفسه في العمل»، ويتحسر عليه، إذ يحكم على الأمر قائلا: إن خسارة خير الأفراد من أجل المجتمع بأكمله إنما هي تضحية طفيفة! والمؤلم في الأمر أنها تضحية ضرورية! ولكن الأكثر من ذلك إيلاما أن يفكر الفرد على نحو مخالف، وينظر إلى بقاء ذاته وإنمائها على أنه أمر يفوق في الأهمية عمله من أجل خدمة المجتمع! وهكذا يتحسر الناس على هذا الشاب، لا حزنا عليه هو ذاته، وإنما لأن المجتمع قد فقد بهذا الموت أداة طيعة تفرط في ذاتها، أعني أنه فقد ما يسمى «بالرجل المجد». وربما فكر البعض في أنه قد يكون أنفع للمجتمع لو عمل ذلك الشاب على أن يكون أقل تفريطا في ذاته، وأكثر حرصا على بقائه، ولكنهم مع موافقتهم على أن هذا قد يكون فيه نفع للمجتمع، يؤكدون أن هناك نفعا آخر هو خير وأبقى، وأعني به حدوث «تضحية»، والشعور بأن فكرة «الفداء» قد تكررت ودعمت مرة

أخرى بصورة بادية للعيان. وعل ذلك فعندما تمتدح الفضائل يكون ما يمتدح فيها في واقع الأمر صفتها من حيث هي أداة، وذلك الاندفاع الأعمى الذي يسود كل فضيلة، والذي لا يجعلها تقتصر على حدود نفع الفرد وحده، أي بالاختصار، تلك الصفة الهوجاء في الفضيلة، التي يتحول بها الفرد إلى أداة في يد الكل فحسب. فامتداح الفضائل هو امتداح لشيء ضار بالفؤاد - هو امتداح لميول تسلب الإنسان أنبل حب لذاته، وقدرته على أن يرعى نفسه على أكمل نحو. ولا جدال في أن المرء يلجأ من أجل تلقين العادات الفاضلة ونشرها إلى إيراد سلسلة من النتائج التي تنجم عن الفضيلة، على نحو تبدو معه الفضيلة ونفع الفرد متفقين».

نيتشه: فؤاد زكريا، منشورات الجامعة، 1985، ص 158 / 159

IV . الغير ورهان التكامل

1.IV. رَفْضُ الغَير

إيمانويل مونيي

هل يتعين علينا أن نتكلم عن نوع من العمى اتجاه الغير، مثلما نتحدث عن أنواع «العمى الشخصي»؟ نعم، وذلك عندما تتوطد بعض التَّبَلُّرَات النفسية، لكنها ليست على الإطلاق موجودة فينا سلفا. و إذا كانت هذه الأنواع من العمى موضوع تشكي، فإنه ومع ذلك لا تريد أن تواجه الأمر الواقع، بل إن حياة شخصية للغاية تتطلب في نفس الوقت المزيد من المواهب والمزيد من الحظوظ الاجتماعية، أكثر مما تتطلب الانفتاح على الغير. يوجد هذا النوع من العمى عند ذوي الطباع الفظة وداخل الأوساط المحرومة. إن مشكل الجهل يطرح كمشكل متعلق بالحقيقة وبالفضيلة، وليس بالغير، هذا إذا صح الحديث عن جهل بالحقيقة لا يقهر، و لربما عن جهل بالخير لا يقهر - في بعض الظروف غير الملائمة جدا - ولكن ليس هناك أصلا جهل بالغير لا يقهر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بحالات نادرة جدا من الانحراف.

إن كل حالة اجتماعيةسلبية تحيل على نوع من الرفض المسؤول، فغالبا ما يتعلق الأمر بصدمة طفولية تخلف شروطا ملائمة: فالتعلق الخاص بالأم يؤدي إلى التأثر الأنثوي أو إلى التقوقع على الوسط العائلي؛ كما أن كراهية الأب، الذي يحيل على كل ضغط اجتماعي يؤدي إلى متتالية من الموانع و يؤدي إلي أنواع من الصدود العاطفي. علاوة على ذلك يضيف الفرويديون: يؤدي إلى نوع من الكبت الدينامي جدا، وهو المتعلق بأوديب. كل هذه الأشياء تنمي الإحساس بالحذر اتجاه القريب.

لقد أوضح آدلر كيف أن الكائن المستضعف يتميز بشعور قوي بالنقص، يجعله يضع مسافة واقعية بينه وبين المجتمع، بحيث» «لا ينزل من برجه العاجي»، وينهج «سياسة النفوذ»، من أجل الانفلات من قبضة التكيف الجماعي. هذا الرفض الاجتماعي يمكن أن يستهلك بدون دهاء من طرف الوعي في مرحلة الشيخوخة: إنه دائما عبارة عن مؤشر غير مرغوب فيه داخل مكونات الشخصية. لنضف إلى ذلك أن الأمر لا يتعلق بسلوك أكثر تعميما وتمردا. فالاعتراض الناجم عن هذه الكراهية الجذرية المتأصلة داخل الفرد وفي البنية التواصلية أساسا للحياة الشخصية، هو تعبير عن أحد هذه المفارقات الأكثر إشكالية بصدد شرطنا الإنساني .

إن رفض الغير يعبر عن ذاته بالدرجة الأولى من خلال سلوك الحذر. فقد يحدث أن يتخذ شكل شبه فضيلة، حيث لم يتحول بعد إلى كراهية، لكنه يقلب موازين الحركة الطبيعية المتعلقة بالاهتمام بالغير والتعاطف معه. فالغير بالنسبة للحذر، هو بشكل قبلي، ليس مرادفا للوعد بل للتهديد، إنه ليس مشخصا بشكل مباشر، فهو مستغرق داخل الكتلة المقلقة للآخر، والذي ينظر إليه بشكل غامض باعتباره الخطر الآتي من الخارج.

في حين أن الحذر المعتاد يتميز بتشخيص أكثر خطورة من ذاك المتعلق برد فعل وقائي أولي. إنه ليس فقط تشنج ناتج عن الغريزة، بل هو تعبير عن بخل الإنسان، إنه يرفض أن يكون الغير يحظى بهذه الثقة التي تطبع علاقة الإنسان بالإنسان، وهي بمثابة احترام مسبق اتجاه كل ما سينتج عن الأريحية.

E. Mounier, Traité de caractère, edi Seuil, 1974, P 220-221

2.IV. الإنفتاح على الغير واسْتِدْخَالُ التسامح

إدغار موران

صحيح إننا منفتحون على بعض الأقرباء المفضلين لدينا، لكننا في غالب الأوقات منغلقون اتجاه الغير. بِحَثِنَا على الاستخدام التام لذاتيتنا عن طريق عمليتي الإسقاط والتطابق، تعمل السينما على جعلنا نتعاطف ونفهم أولئك الذين نصادفهم في حياتنا العادية، وقد يكونون غرباء عنا أو ذوي طباع منفرة. فالشخص الذي ينفر من متشرد يصادفه في الشارع، هو نفسه الشخص الذي يتعاطف من كل قلبه في السينما مع المتشرد شاريو. فبينما نكون في حياتنا اليومية شبه لامبالين بأنواع البؤس المادي والمعنوي، فإننا أثناء قراءة رواية أو مشاهدة فيلم نشعر بالشفقة والعطف.

لا يعني التسامح الحقيقي نوعا من اللامبالاة اتجاه الأفكار، أو اتجاه النزعات الشكية المعممة، بقدر ما يعني افتراض وجود قناعة، أو إيمان، أو اختيار أخلاقي لدينا، ولكن يعني كذلك أن نقبل في نفس الوقت بالتعبير عن أفكار و قناعات واختيارات مناقضة لتلك التي لدينا نحن. يقتضي التسامح نوعا من المعاناة في تحمل التعبير عن أفكار تبدو لنا سيئة، كما يقتضي إرادة في تحمل مسؤولية هذه المعاناة.

هناك أربع مستويات في التسامح: المستوى الأول، هو الذي عبر عنه فولتير لما طلب منا أن نحترم الحق في التعبير عن مقصد قد يبدو لنا دنيئا، ليس المقصود هنا احترام ما هو دنيء، بل أن نتجنب فرض تصورنا الخاص لما هو دنيء، كمبرر لمنع حق الغير في الكلام.

المستوى الثاني للتسامح، وهو غير مفصول عن التوجه الديمقراطي: فأساس الديمقراطية هو وجود آراء مختلفة ومتناقضة، وهكذا فالمبدأ الديمقراطي يلزم كل منا باحترام التعبير عن أفكار مناقضة لأفكارنا.

المستوى الثالث للتسامح، وهو متعلق بالتصور الذي أعطاه نيلز بوهر، إذ حسب هذا الأخير فنقيض فكرة ما عميقة هو فكرة أخرى عميقة، وبصيغة أخرى الاعتراف بثمة حقيقة في الفكرة المناقضة لفكرنا، وهذه الحقيقة هي التي يتعين علينا احترامها.

المستوى الرابع للتسامح، مصدره الوعي بخضوع الإنسان للأساطير، وللإيديولوجيات، وللأفكار وللآلهة، وكذا الوعي بالانحرافات التي تحمل الأفراد إلى مدى أبعد وخارج عن ذاك الذي كانوا يودون بلوغه. بالتأكيد إن التسامح متعلق بالأفكار، وليس بالشتائم وبالاعتداءات وبالأفعال الإجرامية.

إدغار موران: تربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال، 1999، ص. 94 – 95

3.IV. اللغة وضرورة الغير

جان جاك.روسو

إذا كانت الحاجات هي التي أملت على الإنسان القيام بالحركات الأولى، فإن الأهواء هي التي انتزعت منه إصدار الأصوات الأولى. لربما يتعين علينا،وبالرجوع إلى التجربة، إعطاء تبرير بصدد أصل الألسن بشكل مغاير عن ما قدم إلى حد الآن. فعبقرية الألسن الشرقية، الأكثر قدما حسب معرفتنا، تكذب كليا المسيرة الديداكتيكية التي نتصورها بصدد تكون هذه الألسن. فهذه الألسن ليس فيها ما يجعلنا نتحدث عن البعد المنهجي، وما يجعلنا نجد تبريرا بصدد ما هي عليه؛ إنها ألسن حية و مجازية. يقال لنا إن لغة الناس الأوائل (ويقصد هنا الألسن الإغريقية والمصرية) كانت لغة الرياضيين، بينما نرى نحن أنها كانت لغة الشعراء (ونعني هنا هوميروس تحديدا).

لعل هذا هو عين الصواب. فالإنسان لم يبدأ بإعمال العقل، بل بالإحساس. ندعي أن الناس ابتكروا الكلام لكي يعبروا عن حاجاتهم؛ لكن يبدو لي أنه لا يمكن تأييد هذا الرأي. فالواقع الطبيعي للحاجات، عمل على التفريق بين الناس وليس على التقارب فيما بينهم. هذا ما حدث فعلا، الشيء الذي أدى إلى انتشار النوع البشري، بحيث تم تعمير الأرض بشكل سريع؛ ولولا ذلك لكان الجنس البشري مكدسا في ركن واحد من هذا العالم، بينما تبقى كل الأركان الأخرى مهجورة.

ينتج عن ذلك بكل بداهة، كون أصل الألسن لا يرجع قط إلى الحاجات الأولى للناس؛ وسيكون من العبث أن يكون السبب الذي فرقهم هو الوسيلة التي وحدتهم. فمن أين أتى إذن هذا الأصل؟ إنه آت من حاجات معنوية، ومن الأهواء. فكل الأهواء تعمل على التقارب بين الناس، الذين أرغمهم البحث عن مصدر العيش على التهرب. فليس الجوع ولا العطش، هما اللذان جعلا الناس يُخرجون الأصوات الأولى، بل إنه الحب والكراهية والرحمة والغضب. فالفواكه لا تتوارى خلف أيدينا، كان من الممكن أن نتغذى دون أن نتكلم؛ فنتبع في صمت فريستنا التي نود اصطيادها: لكن لكي نؤثر على قلب شاب، ولكي نرد على معتد ظالم، أملت علينا الطبيعة أصواتا وصراخات و نواح. تلك هي أقدم الكلمات التي ابتكرها الإنسان، ولهذا السبب كانت الألسن الأولى عذبة و أخاذة، قبل أن تصبح ألسنة عادية ومنهجية.

J.J.Rousseau, **Essai sur l'origine des langues** la Bibliothèque du Graphe, p505

4.IV. الأنا والغير: معضلة الاعتراف

روتالد واقيد.لانج

كلفت إحدى الممرضات برعاية مريض شيزوفريني مصاب بالخبل، و بحالة خفيفة من الإغماء التخشبي. وبعد مدة قصيرة من التعرف عليه، أهدت الممرضة للمريض كأس شاي. لكن هذا الذهاني قال وهو يأخذ الكأس: « لأول مرة في حياتي، يعطيني أحد ما كأس شاي». وستعمل التجربة اللاحقة مع هذا المريض، على إثبات الحقيقة البسيطة لهذا التصريح الذي أدلى به.

ليس سهلا بالنسة لشخص ما أن يحصل على كأس شاي من شخص آخر. إذا أهدتني سيدة كأس شاي، فربما أرادت بذلك أن تتباهى بإبريق الشاي أو بعرض خدمتها، أو ربما إنها تحاول أن أكون في مزاج جيد لكي تحصل مني على شيء ما؛ وربما تبحث عن إعجابي بها؛ قد تجعل مني حليفا لها في خدمة ما تزمع تحقيقها ضد الأشخاص الآخرين. وربما إنها تسكب فقط الشاي في كأس، وتمد يدها ممسكة بالصحن الصغير الذي يوضع عليه الكأس، وهذا يعني أن علي أن أمسك بالصحن والكأس في الثانيتين السابقتين على اللحظة التي سيصبحان فيها مجرد شيء له وزن ما. قد يكون ذلك مجرد فعل آلي، لا يحمل أية نية في التعرف علي. يمكن لكأس شاي أن يهدى إلي، دون أن يعطيني أحد أي كأس شاي.

في طقوسنا المتعلقة بتقديم الشاي، سيكون من البسيط جدا ومن الصعب جدا، أن يبقى شخصا ما هو ذاته حقا، عندما يعطي فعلا وليس مظهريا فقط، كأس شاي حقيقي لشخص آخر، معترف به (من طرف ذلك الذي قدم له كأس الشاي) كشخص له خصوصيته. لقد قال هذا المريض، أنه خلال مسار وجوده، كانت هناك العديد من كؤوس الشاي تنتقل من أيادي الآخرين إلى يديه، لكن لم يحصل أبدا في حياته، أن أعطاه حقا

شخص ما كأس شاي.

بعض الأشخاص يكونون أكثر حساسية من الآخرين، إذ يشعرون بأنه غير معترف بهم كأشخاص. وإذا كان أحد ما حساس جدا اتجاه هذه النقطة، فإن لديه حظوظا وافرة لكي يصنف ضمن الشيزوفرينيين.

R.D.Lang, **Soi et les autres**, crallimard, 1971, p130

5.IV. سُلطة النَّحْنُ: سُلطة الآخَرين

مَارتن هَايدْغر

إن التباعد المميز للوجود مع الغير، يعني أن هذا الوجود الحاضر يجد نفسه داخل وجوده المشترك اليومي، تحت سلطة الغير. إنه لم يعد هو ذاته، فالآخرون أفرغوه من وجوده الخاص. إن الممكنات اليومية في الوجود المتاحة أمام هذا الوجود الحاضر، هي تحديداً خاضعة لإرادة الغير. وفي هذه الحالة فالغير هنا، ليس شخصا محددا. عكس ذلك يمكن أن يتمثل في أي كان. ما يهم هو هذه السيطرة الخفية للغير، حيث يكون هذا الوجود الحاضر خاضع سلفا، داخل وجوده مع الغير. فنحن في ذاتنا، ننتمي للغير ونعمل على تقوية سيادته. إن «الآخرين»، الذين نسميهم كذلك من أجل إخفاء أننا أساسا أحد منهم، هم أولئك الذين في وجودهم اليومي المشترك، يجدون أنفسهم أولا وقبل كل شيء وفي الغالب، عبارة عن «هذا الوجود الحاضر»...

عندما نستعمل وسائل النقل العمومية أو وسائل الإعلام (مثل الجرائد مثلا)، فإن كل واحد يكون شبيها بالآخر. إن هذا الوجود المشترك يطمس كليا هذا الوجود الحاضر، الذي هو وجودي الخاص، داخل نمط وجود «الغير»، بحيث أن الآخرين لا يختلفون عنه إلا فيما يتعلق أكثر بما هو متميز و حتما خاص بهم. إن وضعية اللاتحديد واللامبالاة هته، هي

التي تسمح لهذه «النحن» بتطوير ديكتاتورتها المتميزة. إننا نمزح ونتسلى، مثلما يتعين علينا أن نفعل ذلك؛ إننا نقرأ ونرى، نصدر أحكاما على الآداب والفن، مثلما يتعين علينا أن نحكم ونرى؛ بل إننا نبتعد عن «التجمعات الكبرى»، كما يتعين علينا ذلك؛ إننا نعتبر شيئا ما «مشينا»، وفق ما يعتقد أنه مشين. إن هذه «النحن»، وهي ليست أي شخص محدد، بقدر ما هي كل شخص، رغم أنها ليست هي مجموع كل الأشخاص، تفرض على الواقع اليومي نمط وجودها...

تتدخل «النحن» في كل شيء، لكنها تنجح دائما في أن تتوارى، إذا كان هذا الوجود الحاضرمتقوقعا داخل بعض القرارات. ومع ذلك، وبما أنها تقترح علينا في كل مناسبة، الحكم الذي علينا أن نصدره والقرار الذي يتعين علينا اتخاذه، فإنها تجرد هذا الوجود الحاضر من كل مسؤولية ملموسة. لا تخشى هذه «النحن» من خطورة الرجوع إليها في كل الظروف والأحوال. يمكنها أن تتحمل بكل سهولة أية مسؤولية، مادام بواسطتها لا يمكن أن يتعرض الشخص أبدا للمساءلة. يمكن أن نقول دائما: هذا هو المطلوب منا، ولكنا نقول أيضا، لا أحد منا يريد ما هو مطلوب منه.

M.Heidegger, **L'être et le Temps**, Trad R.Boehm et A. waellons, Ed Gallimard, 1964, p158-160

6.IV. ضَرُورَةُ الغَيْرِ وَوَحْدَانِيةُ الأَنا

إيمَانُويل لِيفينَاس

إن حضور الوجه يعني وجود أمر لا مرد له، يمنع الوعي من القيام بمهامه. فالوجه يضع الوعي موضع تساؤل. وذلك لا يرجع إلى الوعي بهذه المساءلة. «فما هو آخر بشكل مطلق» لا ينعكس داخل الوعي. بل إنه يقاوم ذلك إلى درجة أن مقاومته لا تتحول إلى جزء من محتويات الوعي. يعمل

الوجه على خلخلة أنانية الأنا في حد ذاتها، إنه يحير هذه القصدية التي تصوب نحوه.

يتعلق الأمر بمساءلة الوعي، وليس الوعي بالمساءلة. فالأنا تفقد تطابقها الكلي مع الذات، و تفقد وضعية المماثلة التي يعود فيها الوعي إلى ذاته، منتصرا، لكي يحصل له هذا الاطمئنان الذاتي. فأمام ضرورة الغير، تجد الأنا نفسها خارج هذه الطمأنينة، وهي مختلفة عن الوعي الذي يكون فخورا بهذا المنفى.إن كل محاباة تدمر استقامة الفعل الأخلاقي.

لكن مساءلة وحشية وسذاجة هذه الحرية لذاتها، المتأكدة من تقوقعها حول ذاتها، لا تختزل في كونها مجرد حركة سلبية. إن مساءلة الذات هو تحديدا استقبال ما نعتبره آخرا بشكل مطلق. إن هذا البروز القوي لما نعتبره آخرا بشكل مطلق، هو الوجه الذي من خلاله يسائلني الغير، ويكون بمثابة أمر بالنسبة لي، وذلك راجع لعريه، ولحاجته. إن حضوره هو الذي يجعلني أقوم باستجابة. لا يحدث للأنا فقط وعي بضورة الاستجابة هته، كما لو أن الأمر يتعلق بإلزام أو واجب خاص عليها أن تتخذ قرارا بصدده.

أن أكون أنا، يعني أن لا أستطيع التنصل من المسؤولية، كما لو أنني أحمل فوق كتفي صرح الكون ككل. لكن المسؤولية التي تفرغ الأنا من سيادتها ومن أنانيتها – أليست هي بصيغة أخرى أنانية الخلاص – لا تحولها إلى لحظة من لحظات النظام الكوني، بل إنها تعزز وحدانية الأنا. وتعني وحدانية الأنا، أن لا أحد يستطيع أن يجيب نيابة عني.

E. Levinas, **Humanisme de l'autre homme**, 1972, le livre de poche, 1987, P53-54

IV.7. تَنَاظُرِيَّةُ الأَنَا وَالأَنْتَ

غَاسْتون بَاشلاَر

إن زمن الأشخاص هو نادر وفارغ بشكل لانهائي، بالنسبة لزمن الأشياء. إننا نعيش في سبات داخل عالم راكد. لكن ما إن توشوش هذه «الأنت» في أذننا، حتى تحدث تلك الرجة التي توقظ الأشخاص: هنا تستيقظ الأنا بفضل الأنت. إن الفعالية الروحية لوعيين متزامنين، مجتمعين في الوعي بلقائهما، تنفلت فجأة من العلية الصارمة والدائمة التي تميز الأشياء. إن اللقاء يخلقنا: لم نكن شيئا – أو لم نكن سوى عبارة عن أشياء – قبل أن نجتمع مع بعضنا البعض.

(...) وحتى على صعيد اللغة، يبين لنا مارتان يوبير، المصدرين الإثنين للفكر: الأشياء من جهة، والأشخاص من جهة أخرى، أي الهذا والأنت. لكن آلاف المصادر الموشوشة التي تأتينا من الأشياء، ليست سوى روافد المصد المركزي الذي يأتينا من الأنت... ما فائدة الورود والأشجار، والنار والحجر، إذا كنت بدون حب وبدون مسكن !يجب أن نكون إثنان – أو عل الأقل كنا مع الأسف إثنان!– لكي نفهم أن السماء زرقاء، ولكي نطلق اسم الفجر مثلا! إن هذه الأشياء اللامتناهية، مثل السماء، والغابة، والضوء، لا تجد اسمها سوى داخل قلب محب. كما أن همس السهول، في رقتها وخفقانها، هي ليست سوى صدى تأوه مثير للشفقة. هكذا هي الروح البشرية، غنية بحب منتقى، يحيي الأشياء الكبرى قبل الصغرى. إنها روح تخاطب الكون بصيغة المفرد، ما إن تشعر بالثمالة البشرية الناتجة عن الأنت...وها هنا يمكن إدراج مقولة بوبر القيمة جدا: التناظرية. إن هذا التناظري، لا نجدها بوضوح أبدا على صعيد محور الأنا– الهذا. إنها لا تظهر حقا إلا على صعيد محور، حيث يهتز ويرتج الأنا– الأنت.

G.Bachelard, **Préface à Je et Tu de Martin Buber,** Aubier,1969 p7-13

8.IV. سُوءُ النِّية

جان بول سارتر

لنتصور مثلا،امرأة في موعد أول لها مع رجل. إنها تعرف جيدا مدى تأثير مقاصد هذا الرجل الذي يكلمها. إنها تعرف كذلك أنه يتعين عليها أن تتخذ عاجلا أو آجلا قرارا. إنها لا تريد أن تتعجل في ذلك: إنها ترتبط فقط بما تعكسه وضعية شريكها هذا من احترام ورزانة.فالرجل الذي يتحدث إليها يبدو صادقا ومحترما، مثلما أن الطاولة مستديرة أو مربعة، ومثلما أن الصباغة الحائطية زرقاء أو رمادية. وبالتالي فالخصائص التي تلصق بالشخص التي تنصت إليه، هي خصائص جامدة داخل عملية تشييء دائمة، والتي هي ليست شيئا آخر سوى هذا الإسقاط الذي يحدث داخل الجريان الزمني لحاضرهم تحديدا. لكن ليس هذا هو ما تتمناه حقا هذه المرأة: إنها حساسة بشكل عميق اتجاه الرغبة التي تجذبها إليه، لكن الرغبة الفجة والعارية تهينها و ترعبها. ومع ذلك فهي لا تجد أي انجذاب نحو احترام تعتبره فقط مجرد احترام. ولكي تحقق نوعا من الرضى، فإنها تحتاج إلى الإحساس بالتعلق بشخصه، يعني أن تتعلق بحريته الكاملة، والتي هي في نفس الوقت اعترافا بحريتها كذلك. لكن يجب أن يكون في نفس الوقت هذا الإحساس عبارة عن رغبة، يعني يتقصد جسده باعتباره شيئا. وفي هذه المرة، فإنها ترفض أن تعترف بالرغبة كما هي، بل إنها لا تعطيها أي اسم، إنها لا تعترف بها إلا لأنها من جهة،تتعالى لكي تصبح عبارة عن إعجاب، و تقدير، واحترام. ومن جهة أخرى لأنها تندمج كليا داخل الأشكال الأكثر رقيا، إلى درجة أنها لا تظهر قط سوى كنوع من الاحتدام والكثافة. لكن ها هو الرجل يمسك بيدها، إن هذه الحركة التي قامَ بها محاورها قد تغير الوضعية، وتؤدي إلى اتخاذ قرار فوري: أن تسحب يدها يعني أن تضع حدا لهذا الانسجام العكر وغير القار الذي يضفي جمالية على هذه اللحظة. يتعلق الأمر بتأجيل أكثر

ما يمكن لحظة اتخاذ القرار. إننا نعلم ما يحدث إذن: فالمرأة تترك يدها لكنها لا تدرك أنها تتركها. إنها لا تدرك ذلك لأنها تجد نفسها صدفة، في هذه اللحظة، ذات مزاج جيد. إنها تدخل محاورها إلى حدود المناطق الأكثر رقيا من التفكير العاطفي، إنها تتكلم عن الحياة، عن حياتها، إنها تظهر ذاتها من خلال السمة الأساسية التي تميزها: باعتبارها شخصا، وعيا. وخلال هذه المدة، يكون قد تم طلاق الجسد والروح؛ فاليد تبقى جامدة في الأيادي الساخنة لشريكها: فاليد هنا ليست موافقة، و لا رافضة، إنها شيء.

J.P. Sartre, **L'Être et le Néant**, Gallimard, 1943, P94-95

9.IV رُؤْيةُ الغير

جان بول سارتر

لأن الغير يجمد إمكاناتي، فإنه يجعلني أكتشف استحالة أن أكون موضوعا، اللهم إذا كان يتعلق الأمر بحرية أخرى. لا يمكنني أن أكون موضوعا بالنسبة لذاتي لأنني أكون ما أنا عليه؛ فمتروك لمصادره الخاصة فقط، يفضي المجهود التفكيري نحو الازدواجية إلى الفشل، فأنا دائما أستعيد السيطرة على نفسي بواسطة ذاتي. وعندما أطرح بسذاجة إحتمال أن أكون، دون أن أنتبه إلى ذلك، كائنا موضوعيا، أفترض ضمنيا بفعل ذلك وجود الغير، إذ كيف أكون موضوعا إذا لم يكن ذلك بالنسبة لذات ما؟ هكذا فالغير أولا وقبل كل شيء هو بالنسبة لي الكائن الذي ينظر إلي كموضوع، يعني الكائن الذي بفضله أكتسب صفة الموضوع (مقابل كوني ذاتا بالنسبة لي). وإذا كان علي أن أحتفظ بخاصية واحدة من خصائصي المتجلية في العالم الموضوعي، فإني سأجد أن الآخر... معطى موجود سلفا. إنه معطى ليس ككائن ينتمي لعالمي، بل كذات خالصة. هكذا فهذه الذات الخالصة، والتي لا يمكنني معرفتها تحديدا باعتبارها موضوعا، هي دائما موجودة هنا،

إنها ليست في متناولي ولست منفصلا عنها، عندما أحاول أن أمسك بذاتي كموضوع. ومن خلال تجربة الرؤية، وعندما أريد أن أثبت أنني موضوعا غير قابل للانكشاف، فإنني أثبت مباشرة بمعية وجودي استحالة الإمساك بذاتية الغير

وفي نفس الوقت، إنني أثبت حريته اللامتناهية. إذ بفضل و من أجل الحرية فقط، يمكن لإمكاناتي أن تكون محدودة و مجمدة. لا يمكن لعائق مادي أن يجمد إمكاناتي، إنه فقط الفرصة بالنسبة لي كي أسقط ذاتي على إمكانات أخرى، ولا ينبغي أن أعتبرها شيئا خارجيا. فالأمر يختلف إذا بقيت في منزلك لأن الجو ممطر، أو لأنك مُنِعْتَ من الخروج. في الحالة الأولى، أنا الذي قررت أن أبقى في المنزل، وأتحمل تبعات أفعالي؛ إنني أتجاوز عائق«المطر» لكي أتجه نحو ذاتي وأجعل من المطر وسيلة. وفي الحالة الثانية، فإن ممكناتي ذاتها في الخروج أو البقاء هي التي تتجلى لي باعتبارها متجاوزة ومجمدة، وأن ثمة حرية تستدرك وتتخذ الحيطة في نفس الوقت. لا يتعلق الأمر بنزوة،عندما نقوم في الغالب نقبل شيء بشكل إذا كنا في الغالب نقوم بشكل طبيعي وبدون أي استياء بينما نعلن سخطنا إذا ما أمرنا شخص ما بفعله. لأن الأمر والدفاع يتطلبان منا إثبات حرية الغير انطلاقا من من عبوديتنا الخاصة. هكذا، ففي رؤية الغير، تدل موت إمكاناتي على حرية الغير؛إنها لا تتحقق إلا داخل هذه الحرية؛ حيث أكون أنا، بالنسبة لي عبارة عن بنية مغلقة ومع ذلك فأنا ذاتي، ملقى بي ومتروكا داخل حرية الغير...

J.P.Sardre, **L'Être et le Néant**, Gallimard, 1943, P316-317

10.IV الإستدخال والاسقاط

سَانْدُور فرينزي

الاستدخال هو بمثابة امتداد لمصلحة ما داخل العالم الخارجي، والتي يكون أصلها شبق - ذاتي، وذلك عبر إدخال الأشياء الخارجية داخل محيط الأنا. إنني ألح على عملية «الإدخال» هته، لكي أشير إلى أنني أعتبر كل حب غيري (أو كل تحويل) هو بمثابة امتداد للأنا، أو بمثابة استدخال، لدى الفرد العادي كما لدى العصاب (وكذا لدى المصاب بالذهان الهذياني).

وفي نهاية التحليل، فالإنسان لا يمكن أن يحب إلا ذاته، وذاتها وحدها؛ فأن نحب آخرا يعني أن ندمج هذا الآخر داخل الأنا التي تميزنا. مثل زوجة الصياد الفقير، كما ترويها إحدى الحكايات القديمة، والتي كانت تحس بأن جزء لا يتجزء من شخصها، وقد كان هذا يكبر فوق أنفها بمساعدة أقوال سحرية، تحتج ضد كل عملية لهذه البرزة المستهجنة، إننا نحس بكون الآلام التي تطال الأشياء التي نحب، آلامنا نحن كذلك. وهذه الوحدة بين الأشياء المحبوبة لدينا وبين ذواتنا، واندماج هذه الأشياء مع أنانا، هي التي سميتها بالاستدخال - وأكرر ذلك، أعتبر أن الميكانيزم الدينامي لكل حب غيري ولكل تحويل هو امتداد للأنا، إنه عبارة عن استدخال.

أما بالنسبة للتحويل المبالغ فيه لدى العصابيين، فقد وصفته باعتباره مبالغة لاواعية لهذا الميكانيزم ذاته، إنه نوع من المرض الاستدخالي، الذي يتعارض مع الميل الذي يميز المصاب بالذهان الهذياني، الذي يسحب حبه للأشياء والذي، ما إن يستعيده، حتى يسقطه على العالم الخارجي (إنه مرض إسقاطي). إن المصاب بالذهان الهذياني الذي يقوم بعملية الإسقاط، يمكنه أن يعتبر جزء من أنفه الخاص بمثابة نقانق، يستطيع قطعه ورميه، لكنه لا يجعل من أي عنصر خارجي جزء من شخصيته.

أعرف جيدا، وقد بينت ذلك في أكثر من مرة، أن هذه الميكانيزمات

الدينامية توجد في الحياة الذهنية للإنسان السوي. كما يمكننا كذلك أن نصنف داخل الأنسقة الميتافيزيقية بين الأنسقة الاستدخالية و الأنسقة الإسقاطية. إن النزعة المادية التي تذوب كليا الأنا داخل العالم الخارجي، تعبر عن حالة قصوى من الإسقاط؛ فالأنانا **(le Solipsisme)** التي تجسد العالم بكامله داخلي أنا، هو الاستدخال في أقصى درجاته. ومن جهة أخرى، فمما لا شك فيه أن الميكانيزم الدينامي للإسقاط يمكنه كذلك أن يتدخل لدى العصاب، في حالة مثلا الهلوسة الهيستيرية، بينما الاستعداد من أجل التحويل (نحو الاستدخال) ليست دائما مفقودة كليا لدى المصاب بالذهان الهذياني. مهما كان الأمر، فالإسقاط بالنسبة للذهان الهذياني، والاستدخال بالنسية للعصاب، يتجاوزان في أهميتهما باقي الميكانيزمات الدينامية، الشيء الذي يسمح لنا باعتبارهما كخاصيتين مميزتين لهذه التشخيصات المرضية.

Saudor Ferenczi, **Le concept d'introjection**, Payot, 1968 Trd.J.Dupont, PP196-198

11.IV أحبك

رولان.بارط

إذا ما تجاوزنا الاعتراف الأول، «أحبك»، فإن هذه العبارة لا تضيف أي شيء؛ إنها لا تعمل سوى على إستعادة بشكل ملغز، مادامت تبدو فارغة، القول القديم (والذي لربما لم يمر عبر هذه الكلمات). إنني أعيد قوله خارج أي سياق؛ إنه يخرج من إطار اللغة، لكي يهذي، أين؟

إنني لا أستطيع أن أفكك العبارة دون أن أضحك. ماذا ! هناك «أنا» من جهة، و«أنت» من جهة أخرى، وفي الوسط هناك نقطة تجاذب معقولة (مادام يمكن التعبير عنها معجميا). من منا لا يشعر كيف أن مثل هذا التفكيك،

رغم أنه متطابق مع ما تقوله النظرية اللسنية، فإنه يشوه ما يتم الإلقاء به في الخارج بحركة واحدة؟ لا توجد صيغة المصدر في فعل أحب (اللهم إذا استخدمنا الحيل الميتالسانية): فالذات والموضوع يحضران في نفس الوقت داخل الكلمة، ما إن يتم النطق بها، يجب أن تفهم (و تقرأ) عبارة «أحبك» باللسان الهنغاري، مثلا، حيث تصاغ في كلمة واحد (szerztlek)، كما لو كانت الفرنسية، بتنكرها لقيمتها التحليلية الجميلة، عبارة عن لسان تركيبي (والأمر هنا يتعلق بالفعل، بهذا المركب المزجي). إن أبسط تغيير نحوي يمس هذا البناء، يعمل على انهياره؛ إنه إذا صح التعبير، خارج النحو، ولا يسمح بأي تغيير بنيوي: إنه لا يساوي في شيء بدائله، والتي يمكن أن نستعملها من أجل التعبير عن نفس المعنى؛ يمكن أن أقول طوال أيام «أحبك»، دون أن أتمكن أبدا من تعويضها بصيغة « أحبه(ها): إنني أقاوم من أجل أن أجعل الغير، من خلال النحو، عبارة عن مسند إليه، عن لغة (إن المعنى الأحادي لـ«أحبك» هو المناجاة، حيث يمتد لكي يأخذ اسما محددا: أحبك يا أريان، كما كان يقول ديونيسوس(نيتشه)).

إن عبارة «أحبك» ليست مبرمجة. إنها ليست أكثر من عبارة يقولها الطفل، لا تندرج تحت أي إكراه اجتماعي؛ يمكن أن تكون عبارة سامية، احتفالية، خفيفة، يمكن أن تكون عبارة شبقية، إباحية. إنها عبارة متنقلة من الناحية الاجتماعية.

إن عبارة»أحبك» بدون فوارق. إنها تلغي الشروحات، و الإعدادات، والدرجات، و الوساوس. وبعبارة أخرى - إنها المفارقة الفادحة للغة - أن أقول «أحبك»، يعني أن أتصرف كما لو أن ليس هناك أي مسرح للكلام، وكأن هذه العبارة دائما صحيحة (ليس هناك مخرج آخر سوى النطق بها: إنها تتضمن خصائص مميزة).

إن عبارة «أحبك» بدون أبعاد خارجية. إنها الكلمة المعبرة عن الزوج الأُمومِي العَاشِق؛ داخلها ليس هناك أية مسافة، أي تشوه، قد يعمل على

فسخ العلامة؛ إنها ليست مجازا لأي شيء .

ليست عبارة «أحبك» جملة: إنها لا تبلغ معنى، بل تتعلق بوضعية-حد: « حيث تكون الذات معلقة، داخل علاقة مرآوية تجمعها بالغير». إنها جملة يعبر عنها بكلمة واحدة. (فمهما قيلت لملايير المرات، فإن «أحبك» هي خارج القاموس؛ إنها شكل لا يمكن لتعريفها أن يتجاوز حدود العنوان).

لا معنى لهذه الكلمة (الجملة-الكلمة)، إلا عندما أنطق بها؛ إنها لا تتضمن أية معلومة أخرى، سوى ما يحيل عليه قولها مباشرة: لا تحفظ هناك، لا خزان للمعاني. كل شيء متضمن في ما نتلفظ به: إنه»صياغة»، لكن هذه الصياغة لا تتلاءم مع أي طقوسية؛ إن المواقف التي أقول فيها «أحبك» لا يمكن تجاوزها: إن «أحبك» عبارة يتعذر كبحها، وغير متوقعة.

R. Barthes, **Critica: Fragment d'un discours amoureux**, edi cérés 1996, .PP 165-166-167

12.IV العَيشْ رُفْقَةَ الآخَرِين

طُومَاس هوبز

لا يشعر الناس بأي نوع من الرضا (بل عكس ذلك يشعرون بانزعاج كبير) في العيش برفقة الآخرين، هناك حيث لا توجد أية سلطة قادرة على جعلهم يحترمون بعضهم البعض. لأن كل واحد ينتظر من رفيقه أن يقدره أكثر مما يقدر هو نفسه، وكلما ظهرت أية علامة دالة على الاحتقار أو سوء التقدير، فإنه بطبيعة الحال يبذل ما في وسعه (وهذا يكفي بشكل كبير، بالنسبة للناس الذين ليس لديهم سلطة مشتركة لا يستعملونها، من أجل دفعهم لتحطيم بعضهم البعض)، من أجل انتزاع الاعتراف بقيمة عالية جدا: من طرف أولئك الذين يحتقرونه، وذلك بتدميرهم، وإعطاء العبرة للآخرين.

ومن ثم، يمكن أن نجد داخل الطبيعة الإنسانية ثلاث أسباب رئيسية للخصومة: السبب الأول هو المنافسة، الثاني هو الحذر، والثالث هو الأنفة. السبب الأول هو الذي يجعل الناس يلجأون إلى الهجوم على الآخرين، إرضاء لمصلحتهم. والثاني هو الذي يجعلهم يلجأون إليه حفاظا على أمنهم، والثالث هو الذي يجعلهم يلجأون إليه دفاعا عن سمعتهم. ففي الحالة الأولى، يستعملون العنف لكي يصيروا أسيادا على الأشخاص الآخرين، على نسائهم وأطفالهم، وعلى خيراتهم. وفي الحالة الثانية، يستعملونه للدفاع عن كل هذه الأشياء. وفي الحالة الثالثة، يستعملونه لأسباب تافهة، مثل كلمة أو ابتسامة، أو رأي مخالف لهم، أو أية علامة أخرى دالة على الاحتقار، سواء كانت موجهة إليهم مباشرة، أو كان لها انعكاس عليهم، باعتبارها موجهة لأقربائهم، أو أصدقائهم، أو أمتهم، أو مهنتهم، أو إسمهم.

من هنا يبدو واضحا أن كلما كان الناس يعيشون بدون سلطة مشتركة تضمن احترامهم جميعا، فإنهم يوجدون في وضعية الحرب، إنها حرب كل واحد ضد الآخر. لأن الحرب لا تكمن فقط في المعركة و في مختلف الأنواع الفعلية للقتال؛ بل تكمن أيضا في الفترات التي تكون فيها إرادة المواجهة في المعارك، إرادة ثابتة حتى وإن لم تكن هناك معركة: وبالتالي علينا عندما نتحدث عن طبيعة الحرب، أن نأخذ بعين الاعتبار مفهوم الديمومة، مثلما نأخذ بعين الاعتبار المدة الزمنية الفعلية التي تستغرقها. في الواقع إننا نفعل نفس الشيئ، عندما نتحدث عن طبيعة رداءة أحوال الطقس، فالأمر لا يتعلق الأمر فقط بزخة أو زختين من المطر، بل بطقس عام يتسم بالرداءة، ويتجلى من خلال عدد كبير من الأيام المتتالية، نفس الشيء بالنسبة لطبيعة الحرب، فهي لا تكمن فقط في قتال فعلي، بل في استعداد ثابت، ميال إلى القتال، يدوم لمدة أطول، مادام ليس هناك أية ضمانة تؤكد عكس ذلك. وكل ماعدا ذلك نسميه زمن السلم.

لهذا السبب فكل العواقب المترتبة عن زمن الحرب، حيث يكون كل واحد بمثابة عدو بالنسبة للآخر، نجدها كذلك حاضرة في زمن حيث يعيش فيه الناس بدون آمان آخر، سوى ذاك الذي تمنحهم إياه قوتهم الخاصة، أو حذقهم الخاص. في مثل هذه الحالة، لا يكون هناك ثمة مكانة لأي نشاط إنساني ماهر، لأن ثماره غير مضمونة: وبالتالي فلن تكون هناك لا زراعة، ولا ملاحة، ولا استغلال للثروات التي يمكن استخراجها من البحر؛ ولا بنايات ملائمة؛ ولا أجهزة قادرة على تحريك ورفع الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة؛ لا معارف بصدد شكل الأرض؛ لا تقدير لحساب الزمن، لا فنون؛ لا آداب؛ لا مجتمع؛ والأسوأ من كل ذلك، سيكون هناك خوف و خطورة دائميتين تهددان بحدوث موت عنيف؛ إن حياة الإنسان إذن حياة عزلة، وكد وتعب، حياة شبه حيوانية، و قصيرة.

قد يبدو شيئا غريبا، بالنسبة للذي لم يقدر هذه الأشياء حق قدرها، أن تعمل الطبيعة على الانفصال بين الناس، وجعلهم ميالين لمهاجمة وتحطيم بعضهم البعض: لهذا السبب ربما، ونظرا لكون الإنسان جاحد اتجاه هذا الاستدلال المستخلص من الأهواء، فإنه يرغب في تثبيته بواسطة التجربة. هكذا وفي إطار مراقبة ذاته، عندما يهم بالسفر يتسلح ويبحث على الرفقة الجيدة، وعندما يستعد للنوم، يقفل أبوابه؛ بل حتى في منزله ذاته يغلق خزناته بالمفتاح؛ وكل هذا علما أن هناك قوانين، وموظفين عموميين مسلحين، موجودين من أجل الإنتقام من كل الأذى الذي قد يلحقه: ترى ما هو الرأي الذي لديه عن مواطنيه، عندما يتسلح في السفر؛ وعندما يقفل أبوابه، ما الرأي الذي يحمله عن أطفاله وخدمه، عندما يغلق خزناته بالمفتاح. ألا يجرم الإنسانية من خلال أفعاله مثلما أفعل أنا ذلك بواسطة كلامي؟ لكن لا هو ولا أنا نجرم الطبيعة الإنسانية بهذا الصدد. إن الرغبات والأهواء الأخرى للإنسان هي ليست في حد ذاتها خطيئات. ونفس الشيء يمكن قوله بصدد الأفعال المنبثقة عن هذه الأهواء، مادام الناس لا يعرفون

قوانين تمنعها؛ ولا يمكنهم أن يعرفوا قوانين مادامت لم توضع بعد؛ والحالة هذه فلا يمكن وضع أي قانون، مادام الناس لم يتوافقوا على الشخص الذي يجب أن يضعه.

T.Holbes, **Léviathau**, Traité de la matière de la forme et du pouvoir, de la répulbique ecclésiastique et civile ,1651, edi Sirees PP123-125

13.IV الوعي الخالص بالذات ونفي وجود الغير

جورج ويلهيلم فريدريك هيغل

يمكن للفرد الذي لم يغامر بحياته، أن ينجح في الاعتراف به كشخص، لكنه لم يدرك حقيقة هذا الاعتراف، باعتباره اعترافا بوعي بالذات مستقل. وبالمثل، فكل فرد يبذل ما في وسعه، من أجل موت الآخر، عندما يغامر بحياته الخاصة: لأن الآخر لا يعني شيئا بالنسبة له، سوى أنه الوجه الآخر لذاته؛ فماهيته تتحدد بالنسبة إليه باعتبارها آخرا، إنه خارج ذاته، وعليه أن يلغي وجوده-الخارج-عن-ذاته؛ الآخر هو وعي مرتبك يتجلى في أوجه متعددة، ويعيش داخل عنصر الوجود؛ والحالة هذه عليه أن يحدس وجوده-الآخر، باعتباره وجودا خالصا- من أجل- الذات، أو باعتباره نفيا مطلقا (للآخر).

لكن هذه الحجة الرفيعة تعمل، من خلال وسيلة الموت، على إلغاء تحديدا الحقيقة التي قد تنتج عنها، وفي نفس الوقت تعمل على إلغاء يقينية الذات عموما. في الواقع، بما أن الحياة هي الوضعية الطبيعية للوعي، وهي الاستقلالية بدون السقوط في أية نزعة سلبية مطلقة، يمكن القول إن الموت هي النفي الطبيعي لهذا الوعي ذاته، إنه نفي بمعزل عن الاستقلالية، نفي يبقى مجردا من دلالة الاعتراف المرغوب فيها. بواسطة الموت يستقبل الوجود بحفاوة يقينية كون كلا الفردين يغامران بحياتهما ويحتقران الحياة بالنسبة لهم وبالنسبة للآخر؛ لكن هذه اليقينية لا يدركها حتى أولئك

الذين يخوضون هذا الصراع. إنهم يلغون وعيهم الموضوع في هذه الماهوية الغريبة، والتي هي الوجود-هناك الطبيعي، أو يلغون ذاتهم بأنفسهم، وبالتالي يصبحون هم أنفسهم ملغيون باعتبارهم أطراف يريد كل واحد منهم أن يحقق الوجود من أجل الذات.(...)

في هذه التجربة يتعلم الوعي بالذات، أن الحياة هي أيضا أساسية مثلها مثل الوعي الخالص بالذات. ففي الوعي المباشر بالذات، تكون الأنا بالمعنى البسيط للكلمة هي الموضوع المطلق، ولكنها بالنسبة إلينا أو بالنسبة لهذه الأنا في ذاتها، إنها وساطة مطلقة، تعتبر الاستقلال الدائم لحظة أساسية فيها. إن النتيجة المترتبة عن هذه التجربة الأولى هي ذوبان هذه الوحدة البسيطة؛ من خلال هذه التجربة نحصل على كل من الوعي الخالص بالذات من جهة، والوعي الذي ليس بعد وعيا خالصا بالذات من جهة أخرى، ولكنه وعيا من أجل وعي آخر، يعني وعي بمثابة عنصر للوجود، أو وعي تشييئي. إن هاتين اللحظتين أساسيتين؛ ولكن بما أنهما أولا غير متساويتين ومتعارضتين، وبما أن تفكيرهما في الوحدة لم يحدث بعد كنتيجة، فإن هاتين اللحظتين هما بمثابة وجهين متناقضين للوعي: الأول هو الوعي المستقل، الذي يكون الوجود من أجل الذات عبارة عن ماهية بالنسبة إليه، والثاني هو الوعي المستقل والذي يتخذ كماهية له الحياة أو الوجود من أجل الآخر؛ الأول هو السيد، والثاني هو العبد.(...)

السيد هو تعبير عن الوعي من أجل الذات، وليس فقط تعبيرا عن مفهوم الوعي. لكنه وعي باعتباره من أجل الذات، يدخل في علاقة مع ذاته بواسطة وعي آخر، وعي يكون في ماهيته عبارة عن وجود مركب مع الوجود المستقل أو مع الشيئية عموما. يرتبط السيد بهاتين اللحظتين، يرتبط بالشيء بما هو كذلك، أي كموضوع للرغبة، ويرتبط بوعي تكون فيه الشيئية أساسية.

G.w.w. Hegel, **la phénoménologie de l'esprit**, 1806, Aubier-montaigne 1939, trad de J.Hyppolite, PP159-162

14.IV أَنْواعُ الصَّدَقَات

أرسطو

ما دام هناك اختلافات بين أنواع البشر، فارتباطاتنا وصداقاتنا ستكون مختلفة أيضا. ثمة ثلاث أنواع من الصداقات، كما أن هناك ثلاث أنواع من الصفات المحبوبة. في كل واحدة، نجد نوعا من التناظر في الأحاسيس، إنه تناظر جلي. والحالة هذه فأولئك الذين يشعرون بهكذا أحاسيس في الصداقة المتبادلة، يتمنون الخير لبعضهم البعض، بشكل متلائم مع إحساساتهم. وبالتالي فإن أولئك الذين يشهدون نوعا من الصداقة المتبادلة، معتمدين في ذلك على المنفعة التي يمكن أن يجنونها من هذه الصداقة، فإنهم لا يحبون بعضهم البعض بشكل خالص، بل إنهم يأملون في الحصول على امتيازات ما من بعضهم البعض. نفس الشيء بالنسبة لألئك الذين يبنون صداقتهم على مبدأ اللذة؛ فليس طبيعتهم العميقة، هي التي تجعلهم معجبين بأهل الفكر، بل إنه فقط إشباع لنوع من الرضا الذي يجدونه فيهم.

هكذا فالحب الذي أساسه المنفعة، يعني الارتباط بالغير من خلال ما هو في صالحنا شخصيا، والحب الذي أساسه اللذة، يعني الارتباط بالغير من خلال ما هو ممتع شخصيا؛ وباختصار فإننا لا نحب صديقنا كصديق، بل نحبه من حيث هو نافع أو ممتع. إنها إذن ظروف عرضية هي التي تؤدي إلى ولادة هذه الأنواع من الصداقات؛ حيث لا نحب الصديق بما هو كذلك حقا، بل لأنه بإمكاننا الحصول على بعض الامتيازات، أو بعض الملذات.

ينجم عن ذلك أن صداقات من هذا النوع، تكون عبارة عن صداقات هشة، حيث أن أولئك الذين يشعرون بها، هم أنفسهم يتغيرون؛ فعندما لا يعود الأصدقاء نافعون أو ممتعون، نكف عن محبتهم. كما أن النافع ذاته يمكن أن يتغير حسب الظروف. عندما نفقد مبرر الصداقة، نفقد الصداقة ذاتها، لأنها لا تقوم إلا على هذا الأساس الوحيد.

إننا نجد مثل هذه الصداقات عند الشيوخ على الخصوص، ؛ ففي سنهم هذا، نجدهم يبحثون عن النافع أكثر من الممتع؛ إنها أيضا صداقات تميز الناس العمليين، و الشباب الذين لا يتبعون سوى مصالحهم. إن طينة هؤلاء الناس، لا يسعون تحديدا نحو العيش المشترك؛ فهم أحيانا لا يشعرون بأي ميل نحو معاشرة بعضهم البعض؛ إنهم لا يشعرون بالحاجة إلى هذه العلاقات التي تربط بعضهم ببعض، اللهم إذا كانت مصلحتهم في ذلك. إن انخراطهم في علاقات لا يقوم إلا على أمل تحقيق مصلحة شخصية. داخل هذا النوع من الصداقات يمكن إدراج كذلك تلك العلاقات التي تجمعنا بالضيوف الأجانب.

يبدو أن الصداقة بين الشباب، تستمد مصدرها من اللذة؛ وذلك لأن الهوى يهيمن على حياتهم، وأنهم يتبعون على الخصوص لذتهم، ولذة اللحظة التي يعيشونها؛ من هنا نفهم كيف أن هذه الصداقات تولد وتموت بنفس السرعة. ذلك أن صداقاتهم تغير موضوعها وملذاتها مثل أذواقهم وملذاتهم، التي تتعرض لتغيرات مستمرة. لنضف إلى ذلك أنهم ميالون للحب. والحالة هذه فالاستعداد للحب، يكون على العموم خاضعا للهوى، وتكون اللذة هي محركه. من هنا نفهم تلك العجلة التي تدفع الناس نحو حب بعضهم البعض والكف عن هذا الحب، بحيث يتسرعون في الانتقال من إحساس لآخر، في نفس اليوم الواحد. الشيء الذي لا يمنعهم من الرغبة في العيش اليوم بكامله، بل الحياة بكاملها مع أولئك الذين يحبونهم، إنه استعداد يتلاءم مع نوع الصداقة التي يشعرون بها.

إن الصداقة الكاملة هي صداقة الأخيار وأولئك الذين يتشابهون من حيث الفضيلة. إنهم يريدون الخير لبعضهم البعض، لأنهم هم أنفسهم أخيار؛ والحالة هذه فطيبوبتهم هي شيء أساسي بالنسبة إليهم. إن من يريد الخير لأصدقاءه، بلغ قمة الصداقة؛ إن مثل هذا الإحساس يعبر عن عمق الكائن وليس عن حالة عرضية. إن صداقة من هذا النوع تدوم مادام

أولئك الذي يستشعرونها هم أخيار، ذلك أن أساس الفضيلة هو أن تكون دائمة. علاوة على ذلك كل واحد من الصديقين، هو في نفس الوقت طيب بشكل مطلق، وطيب اتجاه صديقه؛ إن طبع الأخيار يكمن في أن يكونوا أخيارا بشكل مطلق ونافعين لأصدقائهم. ونفس الشيء بالنسبة للذة. يبين الأخيار أنهم جديرين بإعجاب الآخرين بهم بشكل مطلق، وجديرين بأن ينالوا إعجاب بعضهم البعض. وهكذا فكل واحد يجد حبوره في الأفعال التي تترجم طريقة وجوده الخاصة، حيث تكون الأفعال متشابهة، إنها تلك الأفعال تحديدا التي يقوم بها الأخيار، مقدمين بذلك نموذجا أمثل لسلوك من هذا النوع، قد يكون متطابقا، أو مختلفا شيئا ما.

Aristote, **Ethique de nicomaque**, Flaumarion, 1965 P210-211

15.IV عَلاَقَتُنَا مَعَ الْغَيْر جَوْهَرُ حَيَاتِنَا الخَاصَّة

لِوْي لاَفِيي

«كل المشاكل الناجمة عن العلاقات بين الناس تقوم في معرفة كيفية الانتقال من وضعية التعاطف أو التنافر الطبيعيين، والتي تسود داخل طباع البشر، إلى وضعية الوساطة المتبادلة والتي تسمح لكل واحد منا أن يحقق عبر وساطة الآخر، ليكن شخصا لامباليا، أو صديقا أو عدوا، توجهه الروحي الخاص.

يختزل الكون الواقعي بالنسبة إلينا، في ذواتنا وفي الكائنات التي تربطنا بها علاقات جد حميمة. فمن كل جهة تعم دائرة ظل كبيرة ليست مملوءة سوى بالمظاهر أو بالأشياء.

ليس هناك تعددية في أنواع الوعي المعزولة عن بعضها البعض، والتي تسعى حقا من أجل تخطي الحاجز الذي يفصل فيما بينها. بل هناك وعي واحد، نشكل نحن أعضائه المتفرقين. كل واحد في حاجة لكل الآخرين من

أجل دعمه: فما يجده عند الآخرين موجود أيضا في ذاته، حيث يكتشفه بفضل وساطتهم.

نريد أن نصف الوجه الحقيقي للإنسان، ليس فقط ما هو مقابل ما يجب أن يكون، لكن ما يعتقد أن يكونه، ليس سوى رأي متعلق بما هو عليه في داخله، وبماهيته الحقيقية. هذه الماهية هي بالتحديد ما يتعين عليه إيجاده. لكن هذه الحالات الشقية التي نصفها، هي تلك الحالات التي نجد أن كل الناس اليوم يستلذونها، ويعتبرونها تشكل كل ما يتعلق بالإنسان.

ثمة حقيقتين: حقيقة روحية، مكونة من الفرح والضياء، لكننا لا نحيى فيها دائما؛ وهي تلك التي ما فتئنا نصفها؛ إنها تعطي إشباعا كبيرا لأولئك الذين يوجهون رؤيتهم لداخلهم، وهي الرؤية التي تتهم في الغالب بكونها تحلم بالحياة عوض أن تعيشها. وهناك حقيقة خارجية تظهر نفسها، ولا تكف عن نفي إنكار الآخر، إنها الحقيقة الوحيدة التي توجد بالنسبة للذين تكون رؤيتهم موجهة نحو الخارج، وهي رؤية تبرر كل شكاويهم وكل سخرياتهم: لأنهم يقارنوها بتلك التي يحملونها بداخلهم كنداء نوسطالجي. هنا يكمن صراع الحقيقة والواقع. كل واحد منهم يحاول أن يوافق بينهما. لكن بالنسبة للبعض يجب على الواقع أن ينتفي ويعوض في يوم ما بالحقيقة؛ أما بالنسبة للبعض الآخر، ليست الحقيقة شيئا آخر سوى الواقع، حيث يجب أن تتجسد هذه الحقيقة.

لنقدم ملاحظتين بهذا الصدد: الأولى هي أن الحقيقة الروحية لا تنكشف للإنسان إلا في العزلة، حيث تكون الأنا في علاقة مباشرة مع الله، فعوض أن تكون هناك حقيقة إنسانية لا تكف عن مناقضتها، وحيث يلتقي الفرد دائما بأفراد آخرين مثله يدخل معهم في نوع من الصراع على الدوام. وكأنهم آلهة متنافسة تتصارع من أجل السيطرة، ولكن إذا نجحوا في التوافق فيما بينهم فذلك لأن الله ذاته هو الذي أصبح حاضرا وسطهم. الملاحظة الثانية، هي أن علاقاتنا مع الآخرين هي التي تكون جوهر حياتنا الخاصة.

حيث كل واحد منهم يبين في نفس الوقت ما الذي يحدهم، ويوقفهم، ويجعلهم متعارضين، وما الذي يسمح لهم بتجاوز أنفسهم و بتحقيق توحدهم.

ليس هناك شر أكثر من ذاك الذي يلحق الناس في علاقة بعضهم البعض. إن علاقاتنا مع الناس الآخرين هي التي تجعلنا سعداء أو أشقياء. ولكن إذا علمنا أن الخيرات التي نمتلكها تنتج بالضرورة الغيرة والحقد، سنقبل هذه الغيرة وهذا الحقد دون أن يترك أي أثر على سعادتنا...

Louis Lavelle, **Conduite à l'égard d'autrui**, edi Allin Michel, 1957, p11-12-13-14

أقوال فلسفية

1. أوجست كونت: « على كل تربية إنسانية أن تعد كل إنسان للعيش من أجل الغير حتى يتمكن من أن يعيش من جديد وسط الغير»..
2. بول إيلوار : «لقد اخْتَرَعْنَا الغير كما اخْتَرَعَنَا الغير لأن كُلاً منا كان في حاجة للآخر».
3. (إميل أوغشت شارتي) ألن: «صحيح أنه يجب أن نفكر في سعادة الغير، ولكننا لا نسلط الضوء بما فيه الكفاية على أن ما يجب علينا فعله بالنسبة للذين نحبهم هو أن نكون سعداء».
4. شارل بودلير: «يتمتع الشاعر بامتياز لا نظير له، ويتمثل في أنه يختار أن يكون إما هو ذاته وإما الغير»..
5. ألبير أينشتين: «يتجنب الإنسان عادة أن يعترف بذكاء الغير، ما عدا حينما يتعلق الأمر، ويا للصدفة، بعدو». ألبير.
6. جان جاك روسو : «من طبيعة الإنسان أن يتحمل بصبر طبيعة الأشياء، ولكن ليس من طبيعته أن يتحمل سوء نية الغير»..
7. فرانسوا ـ ماري فولتير: «يعتبر إفشاء سر الغير خيانة، أما إفشاء السر الشخصي فهو بلادة»..
8. سيغموند فرويد : «يقوم الغير في حياة الفرد بدور النموذج والموضوع والشريك أو الخصم»..
9. مونتيني: «إن الاختلافات الموجودة بيننا وبين أنفسنا أكبر من الاختلافات الموجودة بيننا وبين الغير»..
10. مونتيني: «بما أنني عاجز عن الاختيار، فإنني سأختار اختيار الغير»..
11. ج. ج. روسو: «تكمن خريتنا في عدم الخضوع للغير أكثر مما تكمن في تنفيذ ما تأمرنا به إرادتنا»..
12. باكونين «إن عذاب الغير شيء يجب أن نتعلمه، ولكن يستحيل علينا

تعلمه كلية»..

13. فريدريك نيتشه «تعني حرية الغير أن تكون حريتي لا محدودة».

14: إيمانويل مونيي «لا أوجد إلا في حدود كوني أوجد من أجل الغير، أجل الغير، أن توجد يغني أن تحب»..

15. غاليليو غاليلي : «لا يمكننا أن نعلم الغير أي شيء، وما يمكننا فعله هو أن نساعده على اكتشاف ما نريد أن يتعلمه بنفسه».

16. رولان بارط: «إن احترام الغير هو أكثر أهمية من الإخلاص له، لأن احترامه يعني الثقة في ذكائه».

17. جاك دريدا : «الغير عالم سري، لأنه آخر».

18. إميل أوغشت شارتيي : «لا نملك دوما الطاقة الضرورية لتحمل شرور الغير»..

19. جان بول سارتر: «كل حقبة تكتشف جانبا من جوانب الوضع البشري، وفي كل حقبة يختار الإنسان ذاته في مواجهة الغير والحب والموت والعالم»..

20. إيمانويل ليفناس : «الأنا مسؤول مسؤولية لا نهائية أمام الغير»..

21. ليونار دو إفانتشي : «نبني حياتنا انطلاقا من موت الغير».

22. إ.أ.ش. ألن. : «تكمن قوة الأشرار في اعتقادهم أنهم أخيار وضحايا نزوات الغير».

23. فرانسوا جورج: «لقد عمل المجتمع الحديث، بوازع من التقنوقراطية المتعصبة، على انعزال كل واحد منا، وذلك بحجزه داخل شقته، داخل سيارته، أو داخل مكتبه؛ وكأنه ملاح كوني (أو يسبح في الفضاء). «تشريح الله»، منشورات جويار، ص. 12

25. إيمانويل مونيي: «إن ذاك الذي ينطوي على ذاته داخل الأنا، لن يجد

أبدا الطريق المؤدي إلى الغير». « الشخصانية»، منشورات بيف، ص. 39

26. موريس بلونديل: إن قسوة أحكامنا عن الآخرين، ترجع عادة إلى كوننا نجعل نموذجنا الأمثل معيارا لممارستنا، ونجعل من ممارستهم معيارا لنموذجهم الأمثل. «الفعل»، ص.169

27. موريس بلونديل: « إن مفتاح الغير موجود أولا وقبل كل شيء داخل ذواتنا، لأننا لا نعمل دائما سوى عل تخمين الغير». سيكوغرافيا بروست، 162

28. أندري جيد: «إن أحسن وسيلة لتعلم معرفة الذات، هي السعي نحو فهم الغير».

29. جان لاكروا: «لا يمكن للروح أن تحاور ذاتها، إلا إذا استطاعت أن تستقبل الآخر، وبالتالي إلا إذا كان الآخر موجوداً سلفا فيها».

30. لوي لا فيي: «أن تدخل في علاقة مع كائن آخر، يعني الاعتراف بحريته.» السلوك تجاه الغير، ألبان ميشيل، 1957، ص. 56

الفهرس



الاعتراف والاختلاف والتكامل، ثالوث استراتجي محدد لأبعاد ورهانات الغير، على مستوى وجوده ومعرفته والعلاقة معه. إنه ثالوث يحد من حريتي، لذا يمكن اعتبار تيمة الحرية تيمة مركزية أيضا في الفلسفات المعاصرة، بما هي فلسفات الغير بامتياز: الشخصانية والوجودية والفينومينولوجية وغيرها باعتبار أن وجود الغير يتعارض أنطولوجياً مع حرية وجودي، وعلاقته معي تحد من حريتي، ومعرفته بي تضع حاجزاً بيني وبين نفسي، مثلما أن وجودي ومعرفتي وعلاقتي به تحد أيضا من حريته.

الثمن 28 درهما